مركز الفكر المعاصر

الفلسفة والنص

الوحي في دراسات الفلسفة العربية المعاصرة

الإصدار (١٩)



د. حسن بن محمد الأسمري

الفلسفة و النص

الوحي في دراسات الفلسفة العربية المعاصرة

ح دار الوعي للنشر والتوزيع ، ١٤٣٤هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الأسمري ، حسن محمد
الفلسفة والنص- الوحي في دراسات الفلسفة العربية المعاصرة /
حسن محمد الأسمري – الرياض ، ١٤٣٤هـ
٦١٦ ص ؛ .. سم
ردمك : ٥-٠-٩٠٤٦٩-٦٠٣-٩٧٨
١-الفلسفة العربية - نقد – العصر الحديث
٢- الإسلام والفلسفة ٣- الفكر الإسلامي – دفع المطاعن أ.العنوان
ديوي١٦١ ١٤٣٤/٦٨١٤

مركز الفكر المعاصر

الطبعة الأولى

١٤٣٥هـ

٤١٦٠ طريق الإمام سعود بن عبد العزيز – حي المروج
الرياض ١٢٢٨٢-٦٦٨٢
markazfekr@hotmail.com
هاتف ٠٠٩٦٦١٤٥٣٩٨٨٣ - فاكس٠٠٩٦٦١٤٥٣٢١٥٧
الموقع الإلكتروني www.al-fikr.com

الفلسفة والنص

الوحي في دراسات الفلسفة العربية المعاصرة

د. حسن بن محمد الأسمري

الطبعة الاولى

١٤٣٥ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، وبعد:

إن من ينظر إلى العالم الإسلامي في هذا القرن يكتشف فيه تحولات كبيرة ومستجدات كثيرة، في أغلب ميادين الحياة، وهذه التحولات والمستجدات بعضها حسن وبعضها سيء، بعضها فيه عودة إلى الإسلام وتمسك به واهتداء بهديه واستضاءة بنوره واعتصام بحبله المتين، وبعضها فيه بُعد عن الإسلام وهروب منه بل ومحاربته ونبذه بكل وسيلة ممكنة، وبعضها بين الأمرين، فمرّة إلى اليمين ومرّة إلى الشمال.

ومن بين ما يشهده العالم الإسلامي من تحولات ومستجدات ما يشهده على صعيد الفرق والمذاهب والتيارات، وعلى صعيد الأفكار والمناهج، فقد تطورت فرق قديمة وظهرت تيارات جديدة وانتشرت أفكار متباينة قديمة وجديدة وصاحَبها مناهج في أغلب النشاطات البشرية من علمية وفكرية وثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية وغيرها.

ومن التطورات المذهلة في عالم الاتصالات والمواصلات والاكتشافات العلمية الحديثة التي جعلت من العالم قرية صغيرة يسهل فيها انتقال الناس وانتشار الأفكار أيًا كانت، عندها دخل العالم الإسلامي مرحلة جديدة مليئة بكل التيارات والمذاهب والأفكار والمناهج، واختلط الحق بالباطل والصواب بالخطأ، وهذا الأمر يدفع الأمة الإسلامية ممثلة في علمائها ومفكريها ومثقفيها وقادتها إلى الأخذ بزمام المبادرة، والقيام بنشر الحق بين الناس حتى لا تتخطفهم كلاليب أهل الباطل، والقيام في وجه أهل الباطل ومقارعتهم بالحجة والبيان، فذلك باب من أبواب الجهاد في سبيل الله،

وباب عظيم من أبواب الخير، لما فيه من دفاع عن دين الله ونصرة له ولأهله وإنقاذ للناس من الوقوع في الباطل والانحراف.

ومما شهده العالم الإسلامي في هذا القرن عودة الاتجاه الفلسفي بعد أن غاب -كتيار مستقل- فترة طويلة، مع أنه لم يغب تمامًا عن العالم الإسلامي ولكنه قد تحالف مع الفرق الإسلامية القديمة، فدخل فيها ودخلت فيه، وأصبحت أشهر الفرق الإسلامية خليطًا من الأفكار الكلامية والفلسفية والصوفية، وفي هذا القرن بدأت الفلسفة تنفصل عن أصحابها من الداخل وتستقل بنفسها من جديد، معتمدة في هذا الاستقلال على التيارات الفلسفية الغربية ظاهرًا وباطنًا، شكلاً ومضمونًا، ولقيت الفلسفة العربية دعمًا كبيرًا من الغرب لا سيما من قبل المستشرقين والإدارات الاستعمارية التي كانت تتحكم بأغلب البلاد الإسلامية في بداية هذا القرن.

ومع هذه العودة للاتجاه الفلسفي عادت مشكلة انحرافها مع الدين ولكن بصورة أكبر، لا سيما أن الفلسفة تحمل في طياتها أصولًا ثابتة تخالف الدين تمامًا، وهي منقولة في نفس الوقت عن بيئات غربية كانت لها ظروفها الخاصة التي فرضت صراعًا بين الدين المتمثل في الكنيسة المنحرفة وبين الفلسفة والعلم وكانت نتيجة الصراع انتصار الفلسفة والعلم على الكنيسة في قصة طويلة استمرت عشرات السنين، واحتك بها بعض المسلمين وهي في أوج قمتها وزمن انتصاراتها فأُخذت بهذه الروح ونقلت إلى العالم الإسلامي دون تفريق بين الأحوال المختلفة، يضاف إلى ما سبق أن الفلسفة العربية نشأت في رعاية طرفين سيئين وهما الاستشراق والاستعمار، عند ذلك استقلت الفلسفة العربية وهي تحمل العداء للدين ومحاولة هدمه بكل وسيلة ممكنة أو إقصائه عن الحياة.

ومع بداية بحثي عن عنوان لرسالتي العلمية لمرحلة الماجستير وقع اختياري على هذا الاتجاه، لندرة الدراسات المتخصصة فيه من جهة، ولخطورته ومفاسده العظيمة من جهة ثانية وجعلت الدراسة تدور حول

أخطر قضاياه والمتمثلة في موقفه من النص الشرعي.

بعد اختيار الموضوع أتت صعوبة اختيار مادته ورموزه بسبب ندرة الدراسات الجيدة فيه وبسبب تداخل الاتجاه الفلسفي مع اتجاهات أخرى، لذلك تمّ اختيار من كان يمثل تيارًا فلسفيًا مشهورًا كتمثيل زكي نجيب محمود للوضعية المنطقية أو عبد الرحمن بدوي للوجودية، أو من استعان بمنهج فلسفي أو ببعض الأصول الفلسفية مثل استعانة طه حسين بالشك الديكارتي، أو من كثر نشاطه الفلسفي كتابة وتدريسًا كما هو حال أغلب رواد الاتجاه الفلسفي المعاصر، بعد ذلك وضعت الخطة كالتالي:

المقدمة: وفيها حديث عن أهمية الموضوع وسبب اختياره وخطة البحث وبعض صور العمل الذي أسير عليه بمشيئة الله.

التمهيد: وهو مدخل لبعض القضايا المهمة حول البحث، وتأصيل شرعي لبعض الجوانب ويحوي:

١- بيان المقصود من النص الشرعي، ثم بيان مكانته وأخيرًا منهج الاستدلال منه عند أهل السنة والجماعة.

٢- العلوم التي نبعت من النص الشرعي وبيان أهميتها.

٣- بيان المسائل التي حصل فيها انحراف عند أهل الأهواء قديمًا مع النص الشرعي لنكتشف علاقته بالانحرافات المعاصرة ومن هذه المسائل:

التأويل والتعطيل، التفويض، المجاز، تقديم العقل على النقل عند التعارض، القول بخلق القرآن، الأخذ بالقرآن دون السنة، الأخذ بالمتواتر في السنة دون الآحاد، الظاهر والباطن، التخييل، الغلو في الأخذ بالظاهر، التفسير بالهوى.

٤- بيان حقيقة الاجتهاد والتجديد عند أهل السنة والجماعة وضوابطهما في الإسلام، ثم بيان الانحراف المعاصر فيهما عند الاتجاه الفلسفي بالذات.

٥- بيان بداية الانحراف الحديث والمعاصر في تناول النص الشرعي

وتطوراته، وفيه نظرة عامة للعوامل المختلفة مع ملاحظة علاقة الاتجاه الفلسفي بها.

الباب الأول: الاتجاه الفلسفي المعاصر وموقفه من النص الشرعي.

وفي هذا الباب بيان كثير من الأحوال المتعلقة بالاتجاه الفلسفي وعلاقتها بموقفه من النص الشرعي، وتكوَّن هذا الباب من خمسة فصول:

الفصل الأول:ظهوره ونشأته وزيادة انتشاره.

وهو عَرْض تاريخي خاص مع مراعاة أمرين:

الأول: المراحل التي سار فيها الاتجاه الفلسفي حتى أصبح بهذه الحال.

الثاني: النظر في تطورات موقفه تجاه النص الشرعي أثناء هذه المسيرة.

الفصل الثاني:الجذور الفكرية للاتجاه الفلسفي المعاصر.

وفيه بيان المؤثرات الداخلية والخارجية في تكوّن الاتجاه الفلسفي من جهة وفي تكوّن مواقفه الخاصة من النص الشرعي من جهة ثانية، وهذا الفصل مكوَّن من مبحثين:

المبحث الأول: الجذور الداخلية وهي الجذور الفكرية الإسلامية أو المنتسبة للإسلام وهي:

١- العلوم الشرعية. ٢- العلوم اللغوية.

٣- علوم أهل الكلام. ٤- الفلسفة الإسلامية.

٥- الصوفية والباطنية.

المبحث الثاني: الجذور الخارجية وهي الجذور الفكرية الغربية.

١- الحضارة الغربية ذات النمط المادي. ٢- المستشرقون.

٣- الفلسفة الغربية. ٤- العلوم الإنسانية المعاصرة.

الفصل الثالث:تصورهم للنص الشرعي.

وفيه كشف مجمل وعام لتصورهم حول النص الشرعي أما التفصيل

فهو في الباب الثاني.

الفصل الرابع: موقفهم من العلوم الشرعية.

وأهمية هذا البحث تتضح من خلال معرفة علاقة العلوم الشرعية بالنص الشرعي، وهي علاقة قوية عند أهل السنة والجماعة، لذا سننظر إلى موقفهم من علوم الشريعة ومن وسائلها.

الفصل الخامس: موقفهم من بعض قضايا العقيدة.

وهو فصل يكشف بعض صور معتقداتهم ويكشف حقيقة الموقف من النص الشرعي.

١- موقفهم من الركن الأول وهو الإيمان بالله.

٢- موقفهم من القضاء والقدر.

٣- موقفهم من النبوّة والأنبياء.

٤- موقفهم من السمعيات.

الباب الثاني: أبرز قضاياهم وانحرافاتهم مع النص الشرعي.

وفي هذا الباب نظر مباشر إلى انحرافاتهم مع النص الشرعي والتي تبرز من خلال ثلاثة تعاملات وضعت في ثلاثة فصول، وأثناء عرض هذه التعاملات نبرز علاقتها بالمؤثرات المهمة القريبة والبعيدة، الذاتية والاجتماعية، ونبرز النتائج السيئة.

الفصل الأول: النقد للنص الشرعي.

المبحث الأول: نشأة النقد ومجالاته وموضوعاته.

المبحث الثاني: تطبيقات النقد الفلسفي المعاصر للنص الشرعي.

المبحث الثالث: المفاسد الاعتقادية للنقد الفلسفي.

الفصل الثاني: التأويل الفلسفي المعاصر.

الفصل الثالث: التفسير الفلسفي المعاصر، ويحتوي على مبحثين:

المبحث الأول: معناه ومجالاته.

المبحث الثاني: تجديد وسائل التفسير القديمة، وإيجاد وسائل معاصرة للتفسير:

١- علوم اللغة. ٢- علوم القرآن.

٣- أصول الفقه. ٤- المصطلح.

٥- علوم اجتماعية جديدة.

الباب الثالث:

ويحتوي على فصلين:

الفصل الأول: مفاسد الاتجاه الفلسفي وأخطاره.

الفصل الثاني:من وسائل مقاومته.

الخاتمة: وتحوي بإذن الله أهم النتائج لهذا البحث. وقد ذيلت هذه الرسالة بفهرس للآيات، وفهرس للأحاديث، وفهرس للأعلام، وفهرس للمصادر وأخيرًا فهرس للموضوعات.

وفي الختام أشكر كل من أعان ويسر لي إتمام هذه الرسالة بداية بكلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ثم رئيس قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة ووكيله.

وأخص بالشكر فضيلة الدكتور السيد أحمد فرج المشرف على هذه الرسالة، الذي قرأ فصولها ومباحثها وأعقب ذلك بتوجيهات قيِّمة وملاحظات مهمة استفدت منها كثيرًا، فأسأل الله أن يجزل المثوبة للسابقين ولكل من أفادني بشيء في هذا الموضوع من الأساتذة الفضلاء والإخوة الأعزاء.

وفي الختام أسأل الله سبحانه أن يغفر لنا خطايانا وتقصيرنا، وأن يوفقنا إلى الصواب وأن يحمينا من الزلل وأن يلهمنا الإخلاص في القول والعمل، وأن ينفعنا بما علمنا، وأن يجعله حجة لنا لا علينا، إنه ولي ذلك والقادر عليه. والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

تمهيد

١ - النص الشرعي ومكانته ومنهج الاستدلال منه:

إن من آمن بالله وصدق بوجوده، فعليه أن يؤمن بكل ما جاء منه سبحانه، سواءً كان ذلك خبرًا أو طلبًا، ما دام ذلك ثابتًا وصحيحًا ومما جاءنا من ربنا سبحانه وتعالى، وهو من نعمه علينا، أن أرسل لنا رسولًا، وأنزل إلينا كتابًا، ثم أمرنا سبحانه وتعالى بتصديق كلامه وكلام رسوله وبالعمل بما جاء فيهما، فإن في ذلك خير البشرية كلها.

وكل من آمن بالله سبحانه وآمن برسوله ﷺ، آمن بأن كلامهما هو أعظم الكلام، ومع وضوح هذا الأمر، إلا أن الله سبحانه وتعالى كرر ذلك في القرآن حتى لا تغفل الأمة عن هذه المنزلة العظيمة لكلامه سبحانه وتعالى، وكلام رسوله ﷺ.

فكم من الآيات والأحاديث التي تبيّن عظم كلام الله، وكلام أنبيائه ومنزلته الرفيعة وأثره العظيم.

قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

وقال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٥، ١٦]، وقال تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾ [طه: ١٢٣-١٢٦]،

وقال رسول الله ﷺ: ((**تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة رسوله**))[1].

إلى غيرها من النصوص إضافة إلى أقوال السلف الكثيرة في مثل هذا الباب. ويعود سبب اهتمام السلف الصالح بهذا الأمر؛ إلى أنهم عرفوا منزلة الكتاب والسنة معرفة تامة؛ عرفوا أن كلام الله وكلام رسوله ﷺ هو أعظم كلام، وأفضل كلام، وأهدى كلام، وأبين كلام، وأحق كلام، وأنه نور لظلمات الحياة، ومنهج لحياة البشر، وحياة لمن أخذ به، وسعادة لمن آمن به.

فأصَّلوا أصولهم، وبنوا علومهم، وأقاموا جميع مناشط حياتهم على هذين الأصلين العظيمين، كلام الله سبحانه وتعالى وكلام رسوله ﷺ.

فمنهما يَرِدون، وإليهما يرجعون، يستضيئون بهما في كل طريق، ويستهدون بهما في كل عمل، ولا يقدمون عليهما عقل أو رأي أو هوى أو قول. لأنهم عرفوا مقدار عقولهم إلى علم الله الذي لا يحيطون به، ومقدار طاقتهم إلى قدرة الله، عندها آمنوا بالله حق الإيمان، وصدَّقوا بكل ما أتى منه سواءً فهموه أم لم يستطيعوا فهمه، لأنهم عرفوا جهلهم وضعفهم مهما امتلكوا من علوم ومعارف، ومهما امتلكوا من آلات وأدوات.

وعملوا على قدر استطاعتهم بما كلفهم الله به ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن: ١٦].

هكذا كان السلف الصالح، وهذا هو الحق الذي يجب اتباعه، فإذا كان المؤمنون بالله صالحهم وفاسقهم ومتبعهم ومبتدعهم يقرون بعظمة الخالق سبحانه وتعالى فإنه يجب عليهم أن يقرّوا كذلك بعظمة كلامه وكلام رسوله ﷺ فمن لم يقرّ بعظمة الكتاب والسنة ومكانتهما كان موقفه متناقضًا وكان عدم التعظيم هنا تكذيب لما قد عظمه هناك.

---

(١) رواه الإمام مالك في «الموطأ» بلاغًا في كتاب القدر (رقم ٣)، باب النهي عن القول بالقدر. قال عبد القادر الأرناؤوط «**جامع الأصول**» (١/ ٢٧٧): لكن يشهد له حديث ابن عباس عند الحاكم (١/ ٩٣) بسند حسن فيتقوى به.

وبهذا نعرف ونميز حقيقة إيمان الإنسان بربه بموقفه من كلام الله وكلام رسوله ﷺ فقد جعل الله الإيمان به سبحانه وتعالى وبكتبه ورسله مترابطًا وشيئًا واحدًا قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقال تعالى: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي﴾ [آل عمران: ٣١] ومع أن ما سبق يكاد يكون من المتفق عليه بين جميع طوائف المسلمين، فهم يؤمنون بالله وبرسوله ﷺ، ويؤمنون بوجود القرآن والسنة، إلا أن الاختلاف وقع في الكيفية، وفي المعنى الحقيقي لهذا الإيمان، وفي التفاصيل.

وقد هدى الله أهل السنة والجماعة للحق فيما اختلف فيه الناس، فسلكوا الطريق الوسط بين الأطراف المتعارضة قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] فآمنوا بالله وبكلامه، وآمنوا برسله وبما جاء منهم، وبينوا منهجًا يصور الموقف الذي يقفه المسلم من الكتاب والسنة؛ أصول هذا المنهج ومسائله مستمدة من كلام الله وكلام رسوله ﷺ.

وبهذا حماهم الله من كثير مما وقع فيه مخالفوهم؛ لاعتصامهم بالكتاب والسنة، فسلموا من الانحراف والابتداع، والتناقض والخطأ، وفي الوقت نفسه أخرجوا للأمة الإسلامية وللعالم أجمع، علومًا ومناهج وطرائق كان فيها خير كثير.

ونحاول أن نعطي ملامح عامة حول هذا المنهج في عدة نقاط[(١)]:

---

(١) فيما يختص بهذا المبحث انظر مثلًا:

١- «**منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة**» لعثمان بن علي بن حسن، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ، الرياض.

٢- «**مناهج أهل الأهواء والافتراق والبدع وأصولهم وسماتهم**» للدكتور ناصر العقل، دار الوطن، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، الرياض (ص١٥، ١٦).

٣- «**موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة**» لسليمان الغصن، دار العاصمة، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ، الرياض (١/ ٦١-٧٣).

٤- «**مصدر تلقي العقيدة عند السلف الصالح**» للدكتور عبد الرحمن المحمود، دار المسلم، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، الرياض.

أولاً: مصدر المنهج هو الكتاب والسنة الصحيحة وإجماع سلف الأمة.

ثانيًا: التعظيم الكامل للكتاب والسنة والإيمان والتصديق بما جاء فيهما والتسليم والانقياد لهما.

ثالثًا: أن الكتاب والسنة وافيان كاملان، مشتملان على أصول الدين ومسائله، وأن الدين قد اكتمل برسول الله ﷺ قال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾ [المائدة: ٣].

وعليه فالواجب على الأمة أخذُ مناهجها من القرآن والسنة، فتكون منهجًا في التفكير، ومنهجًا في السياسة، ومنهجًا في الاقتصاد، ومنهجًا في الاجتماع، ومنهجًا في النفس، ومنهجًا في الأدب، ومنهجًا في السلوك إلى غير ذلك[(١)].

رابعًا: أن ما دل عليه الكتاب والسنة موافق لصريح المعقول وأحداث الواقع، فالوحي مادام صحيحًا فلا يتعارض مع العقل الصريح، ولا مع الواقع بأحداثه وقوانينه، ولا مع العلوم البشرية الرياضية أو التجريبية والمخبرية.

خامسًا: مراعاة قواعد عامة في تلقي النصوص أو الاستدلال بها أو تفسيرها أو الاستنباط منها. وبهذا يسلمون من الوقوع في الخطأ والتناقض، ومن هذه القواعد:

١- رد المتشابه إلى المحكم، والعمل بالمحكم والإيمان بالمتشابه.

٢- الجمع بين النصوص في المسألة الواحدة، فلا يأخذون مثلًا بنصوص النفي في صفات الله ويتركون نصوص الإثبات؛ بل يأخذون بهما جميعًا فينفون ما نفاه الله عن نفسه، ويثبتون ما أثبته الله لنفسه.

٣- الأخذ بحديث الآحاد إذا صح في جميع أبواب الدين، وفي المقابل لا

---

(١) من المحاولات المشكورة في هذا الباب، والتي تحتاج إلى إكمال وتطوير، ما قام به الدكتور محمد قطب، انظر «**دراسات قرآنية**» ص١٣ وما بعدها، ط ٤، دار الشروق، القاهرة ١٤٠٣هـ.

يُؤخذ بالأحاديث الضعيفة والموضوعة.

٤- الأخذ بالناسخ والمنسوخ، مع الاعتقاد بعدم وقوعه في الأخبار أو في أصول الدين.

٥- اعتماد لغة العرب ولسانها في فهم النصوص وتفسيرها وبيانها؛ لأن النصوص الشرعية نزلت بلسان عربي مبين.

٦- الاعتماد على فهم السلف الصالح في فهم النصوص وتفسيرها وبيان معناها والمراد منها؛ لصفات اتصفوا بها لم يتصف بها غيرهم.

٧- الاهتمام بصحة المنقول والتثبت منه، عن طريق الإسناد الذي تميزت به الأمة الإسلامية، وقد قامت مناهج وعلوم واسعة حول الإسناد، كل ذلك من أجل حفظ المنقول، الذي بحفظه يتم حفظ الدين.

٢- علوم الكتاب والسنة ووسائلها ومكانتها:

لقد اعتاد كثير من المصنفين في تاريخ العلوم عند المسلمين على تقسيم العلوم التي ظهرت في العالم الإسلامي إلى قسمين[1]: (**علوم نقلية، وعلوم عقلية**).

وتأتي علوم الشريعة في جانب العلوم النقلية، بينما علوم الحساب والهندسة والفلك وما شابهها في جانب العلوم العقلية.

وقد قام كثير من المتأخرين بانتقاص العلوم النقلية؛ لأنها - بزعمهم - لا مكان للعقل فيها، وفي المقابل يمتدحون العلوم العقلية لدور العقل فيها، وقد سار على طريقتهم كثير ممن يجهل علوم الشريعة، وما كان هذا يدور بخلد الأقدمين، فهم يعرفون أن العلوم النقلية وضعها علماء عظماء، وهذه العلوم تدل على أن واضعيها أصحاب عبقريات نادرة، وذكاء واسع، وعقول متقدة، فما كان لتلك العلوم أن تقوم إلا على عقول الجهابذة من

---

(١) انظر قديمًا «مقدمة ابن خلدون» لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون، دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ (٣/ ١٠٢٥، ١٠٢٦)، وحديثًا «ضحى الإسلام» لأحمد أمين، دار الكتب العلمية، الطبعة العاشرة، بدون تاريخ، بيروت (٢/ ١٢، ١٣).

علماء المسلمين، ولكن هذه العقول تميزت باعتمادها على الوحي، واستضاءتها بنوره، فكان الوحي للعقل كالنور للعين، فكما أن العين لا ترى بلا نور، فكذلك العقل لا يصل إلى الحقائق الدينية بدون نور الوحي.

وفي هذا المبحث يتم التركيز على العلوم ذات الصلة المباشرة بالكتاب والسنة، وهذه علوم يمكن تقسيمها إلى قسمين[(١)]:

القسم الأول: علوم مقصودة لذاتها، وهي علوم الكتاب والسنة.

القسم الثاني: علوم مقصودة لغيرها، وهي علوم الآلة أو علوم الوسائل التي بامتلاكها يمكن الوصول إلى علوم الكتاب والسنة.

وأهم العلوم المقصودة لذاتها: علم التفسير، وعلم الحديث، وعلم الفقه، وعلم العقيدة. أمَّا علوم الآلة فمن أهمها: علم أصول الفقه، وعلوم الحديث، وعلوم القرآن، وعلوم اللسان العربي، وهذه أهم العلوم وأهم الآلات، إلا أن هناك غيرها مما أتى به المسلمون وإن كان أكثرها تجد أصله في ما سبق، ولكنها تطورت واستقلت فيما بعد، وأصبحت من العلوم الشرعية أو الإسلامية؛ لاعتمادها على المصادر الإسلامية[(٢)].

وهذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملة الإسلامية وأهلها؛ وإن كانت كل ملة على الجملة لا بد فيها من مثل ذلك. فهي مشاركة لها في الجنس البعيد من حيث إنها علوم الشريعة المنزلة من عند الله تعالى على صاحب الشريعة

---

(١) انظر: «المقدمة» (٣/ ١٢٤٨).

(٢) انظر مثلًا لعشرات العلوم في كتاب: «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» لمصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ، بيروت، مع أن بعض ما ذكره من العلوم مما لا يُسلّم له بها. وانظر تاريخ تكون هذه العلوم في:
١- «مقدمة ابن خلدون» (٣/ ١٠٢٥-١١١٨).
٢- «الإسلام والحضارة العربية» لمحمد كرد علي - بدون بيانات (٢/ ١-٥٦).
٣- مشروع أحمد أمين: «فجر الإسلام»، دار الكتب العلمية، الطبعة الحادية عشرة ١٩٧٥م، بيروت، و«ضحى الإسلام»، دار الكتب العلمية، الطبعة العاشرة، بدون تاريخ، بيروت، و«ظهر الإسلام»، دار الكتب العلمية، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ، بيروت.

المبلغ لها. وأما على الخصوص فمباينة لجميع الملل لأنها ناسخة لها، وكل ما قبلها من علوم الملل فمهجورة والنظر فيها محظور ... ثم إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت[1] أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها، وهذبت الاصطلاحات ورتبت الفنون، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق...)[2].

وهذه العلوم وآلاتها لها من المكانة والمنزلة والفضل والأهمية الشيء الكثير، يتضح ذلك من خلال:

أولًا: ثناء الله سبحانه وتعالى ورسوله ﷺ عليها، وعلى علمائها، وعلى من يحرص على تعلمها، والنصوص في ذلك كثيرة.

ثانيًا: الثمار الحاصلة من العلم بها، ومن أهمها:

أ – معرفة كلام الله سبحانه وتعالى وكلام رسوله ﷺ.

ب – معرفة ما أخبر الله به فيُصدق، وما طلبه الله فينفذ.

ج – بناء الحياة على مقتضى شرع الله في جميع جوانبها.

د – السعادة في الدارين.

وفي الختام ننبه إلى أن النصوص الشرعية لا يمكن معرفتها حق المعرفة، والاستدلال منها بصورة صحيحة؛ إلا بالتمكن من هذه العلوم وآلاتها، وكلما ازداد العالم بها علمًا، ازداد علمًا بكتاب الله سبحانه وتعالى وسنة رسوله ﷺ، وهذا الأمر بالذات هو الذي دفعنا إلى الحديث عنها في هذه الرسالة.

٣– المسائل التي حصل فيها انحراف أهل الأهواء قديمًا مع النصوص الشرعية:

ذهب رسول الله ﷺ وترك لنا كلام الله سبحانه وتعالى وكلامه ﷺ، فكلام الله مجموع بين دفتي المصحف، وهو القرآن الكريم، مكوّن من سور

---

(١) قال المحقق في معناها: نفقت البضاعة تنفق نفاقًا راجت وكثر طُلَّابها «من المصباح والصحاح» (١/ ٢٩٠)، وانظر« القاموس المحيط »ص١١٩٦.

(٢)«المقدمة» لابن خلدون ٣/ ١٠٢٧.

وآيات، فيه ما تعرفه العرب من كلامها، وفيه ما لا يعذر أحد بجهالته، وفيه ما يعلمه العلماء، وفيه ما لا يعلمه إلا الله[(١)].

فقسم يعرفه من كان عالمًا بلسان العرب، وقسم يعرفه جميع الناس، وقسم يعرفه العلماء المختصون بعلوم الشريعة والذين بلغوا رتبة الاجتهاد أو قاربوها، وقسم لا يعرفه أحد، وهذا مما يوكل إلى الله.

أمَّا كلام رسول الله ﷺ فقد جمعه العلماء في مصنفات مختلفة، بمسمَّيات متنوعة، اعتنوا فيها بجمع كلام الرسول ﷺ بأسانيده، ثم كان لكل عالم اجتهاده في جمع الأحاديث، سواءً من حيث الصحة والضعف، أو من حيث الترتيب والتبويب، أو من حيث أسلوب الجمع العام على مسانيد أم أطراف أم مجاميع، وقد أجمعت الأمة، سواءً أهل السنة والجماعة أم المتكلمون على قطعية ثبوت الكتاب وأغلب السنة وخاصة المتواتر منها.

وأصبح من المسلَّم به وجود الكتاب والسنة، ولا يمكن إنكار ذلك أو التشكيك فيه. وقد أجمع أهل السنة والجماعة على الأخذ بما يدل عليه الكتاب، وبما تدل عليه السنة الصحيحة، وأن دلالتها مفهومة، وقد وافقهم أغلب المخالفين لهم في الأخذ بهذه الدلالة على وجه العموم دون التفصيل، فأغلبهم لا يرى أن دلالتها واضحة. ولذا فهم يقومون بتأويلها أو تفويضها إذا خالفت ما زعموه من الآراء العقلية.

إذًا فهناك اتفاق عام بين المسلمين على ثبوت الكتاب والسنة وعلى الاستدلال بهما[(٢)]. وإن كان هذا من حيث الجملة مع وقوع الاختلاف في الكيفية والتفصيلات. ولا يضر هذا الإجماع وهذا الاتفاق ما ظهر من تكذيب بالقرآن أو بالسنة أو ادعاء التحريف في القرآن خاصة، أو الزيادة

---

(١) هذا الكلام مروي عن ابن عباس رضي الله عنه، انظر: «تفسير الطبري» (١/ ٧٥)، «تفسير ابن كثير» (١/ ٥، ٦)، «التدمرية» ص٩٠.

(٢) انظر: سليمان الغصن، «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة» (١/ ١١١-١٤٢)، ط١ دار العاصمة، السعودية ١٤١٦هـ.

فيه أو النقص، سواءً كانت هذه الدعاوى من أفراد كابن الراوندي أو محمد بن زكريا الرازي[1] أو غيرهما، فمثل هذه المواقف الفردية الشاذة توجد في كل أمة، ولا يمكن أن تعارض إجماع هذه الأمة مادام ثابتًا، وعندما تجمع الأمة مثلًا بأن الإنسان يرى بعينه، فقد يوجد من يكذب بهذا، أو يزعم بأنه يرى بأنفه، فهذا القول مهما كان صاحبه، ومهما كان حجته، لا يؤثر في إجماع الأمة، وهكذا فإجماع أمة الإسلام على نبوة محمد ﷺ وعلى ثبوت ما جاء به من كتاب وسنة لا تؤثر فيها مثل هذه المواقف الفردية الشاذة.

وقريبًا من هذا بعض المواقف الجماعية كالذي يُنسب إلى بعض الشيعة من زعمها وجود نقص أو تحريف في كلام الله سبحانه وتعالى، فهذا القول رغم نفي بعضهم له وتبرؤهم منه[2]، فإن صح فهو لا يخرج عن أفراد قلائل اتبعهم من لا تقوم به حجة، أو يقام له وزن من جهلة الناس. فيصبح أمره مما لا يستغرب وقوعه من الزنادقة وأتباعهم؛ فهم يكذبون بالأمور الواضحة، لأهواء في صدورهم، لا لوجود دلائل علمية على ذلك.

وممن يشبه حاله حال الماضين، بعض المعاصرين، كالذي نجده عند محمد أركون والمتأثرين به من أصحاب المنهجيات الحديثة في التعامل مع التراث الإسلامي عمومًا.

نجد في كتابات أركون التأكيد القاطع على وجود زيادة أو نقص أو تحريف أو تلاعب في كتاب الله، معتمدًا في إثبات ذلك على أقوال المستشرقين وما توصلوا إليه في أبحاثهم، إلا أنه ينتقدهم في توقفهم في مرحلة النقد الفللوجي[3]، دون أن يتجاوزوه إلى مرحلة النقد الحديث

---

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي، «**من تاريخ الإلحاد في الإسلام**»، ص٨٩، ٢٣٠، ط٢، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٣م.

(٢) انظر: شيئًا من الدراسة لتحقيق المسألة عند ناصر الغفاري، «**أصول مذهب الشيعة**» (١/ ٢٠٠-٢٠٣) ط ١، ١٤١٤هـ، بدون بيانات أخرى.

(٣) انظر مثلًا لمحمد أركون، «**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**» ترجمة هاشم صالح ص٢٤٥ وما بعدها، ط ٢، مركز الإنماء القومي، والمركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ١٩٩٦م.

الذي يعتمد على آخر المنهجيات ظهورًا.

يأتي أركون إلى إجماع المسلمين على ثبوت القرآن الكريم ثبوتًا قطعيًا، ذلك الإجماع الذي دل عليه النص قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[الحجر: ٩] وثبت في التاريخ عن طريق أخذ الأجيال له جيلًا عن جيل بالتواتر، يأتي إلى هذه الحقائق الثابتة وهذا الإجماع الكبير عن طريق استعانته ببعض نظريات علم الاجتماع الحديث؛ ويرى أركون من خلال هذه النظريات – بعد أن أخذ بمزاعم المستشرقين من التحريف والتلاعب في القرآن – يرى أن هذا الإجماع على صحته وثبوته إنما هو إجماع سوسيولوجي كما يسميه، وليس إجماعًا حقيقيًا[1].

والإجماع السوسيولوجي هو إجماع غير حقيقي، إجماع على خطأ، ولكن في ظروف معينة وتحت ضغط أكثرية معينة وطبقة معينة وغالبًا ما يسميها بالطبقة الأرثوذكسية هذه الطبقة فرضت هذه الإجماعات لمصالح خاصة بها وساعدتها القوى السياسية لمصالح مشتركة بينهم.

ويضع أركون لذلك مثلًا آية الكلالة[2]، وكيف أن الصحابة أجمعوا على تحريفها وتثبيت معنى جديد لم يكن في القرآن.

ولا شك أن من لديه أدنى معرفة بتاريخ المسلمين، وخاصة الجيل الأول، جيل الصحابة والتابعين، يعرف استحالة وقوع مثل هذا الأمر، واستحالة سكوت جميع الصحابة على خطأ معين، فقد كانوا أعظم الناس إنكارًا للباطل، لا يخافون في الله لومة لائم، فكيف يتصور أن يقع منهم هذا الإجماع دون أن يكون هناك إنكار واعتراض.

هذا الأمر لا يجهله من كان على معرفة قليلة بالتاريخ، فكيف وأركون

---

(١) انظر: محمد أركون، «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي» ترجمة هاشم صالح ص٣٨، ٧٧، ط ١، دار الساقي، لندن ١٩٩١م.

(٢) انظر: «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي» ص ٢٥.

يرى نفسه مؤرخًا[1] أكثر من كونه فيلسوفًا. ونحن هنا لا نناقشه في مثاله الذي أثبت من خلاله وجود التلاعب في القرآن الكريم؛ لأن دراسته لم تقم على منهج علمي يمكن مناقشته بصورة علمية، إنما قامت على التشهي والتلاعب، ثم بدأ في تطبيق نظرياته التي أخذها من نظريات الغرب النقدية ليوضح كيف حصل هذا التحريف المزعوم[2].

وإنما نناقشه في مفتاح هذه القضية؛ التي يدخل من خلالها على ما هو معلوم بالضرورة لدى الناس جميعًا.

هذا المفتاح هو ما يسميه بالإجماع السوسيولوجي أي الإجماع الاجتماعي غير الحقيقي نقول باختصار:

إن علماء المسلمين لا يخالفون في وقوع إجماعات باطلة أو خاطئة، إجماعات مخالفة للدين أو مخالفة للعقل.

فهم يرون أن الأمم قد تجمع على باطل أو على خطأ، سواءً وقع هذا الإجماع بالقوة عن طريق فئات معينة في المجتمع، أو وقع بالسلم عن طريق الخطأ المشترك بين المجمعين على أي قضية خاطئة.

ويمثلون عليه بإجماع النصارى بألوهية المسيح عليه السلام وبالتثليث واعتقادهم ذلك اعتقادًا جازمًا، وكإجماع الوثنيين من بوذيين وهندوس وغيرهم على ربوبية أصنامهم.

وهذا الإجماع إجماع باطل على مسألة غير حقيقية، وهنا ربما يستفاد من بعض نظريات علم الاجتماع الحديث في دراسة هذا الإجماع وتفسيره.

ولكن هل ينطبق هذا على ما هو معلوم من الإسلام بالضرورة؟ هل ينطبق هذا على إجماع المسلمين في ثبوت القرآن الكريم وثبوت السنة

---

(١) انظر: محمد أركون، «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد»، ترجمة هاشم صالح ص٢٣١، ط١، دار الساقي لندن ١٩٩٠م.

(٢) انظر شيئًا من المناقشة عند جمال سلطان في «دفاع عن ثقافتنا» ص٥٦ وما بعدها، ط ١، دار الوطن، السعودية ١٤١٢هـ.

الصحيحة؟ هل ينطبق هذا على أصول الدين المتفق عليها؟!! أركون وأصحابه يرون بذلك، وهم بهذا لا يفرقون بين الأمور المختلفة، فيجعلونها متشابهة خاصة وأن أركون يعلي من شأن الدراسات المقارنة، وله أبحاث يطالب فيها بدراسة الإسلام دراسة مقارنة مع الأديان التوحيدية الأخرى اليهودية والنصرانية(١). ونحن نقول إن التفريق بين المختلفات، والجمع بين المتماثلات، منهج علمي وبدونه تقع أخطاء وانحرافات واسعة(٢).

وإجماع الأمة الإسلامية حول ما سبق هو إجماع حقيقي وليس إجماعًا باطلًا، وذلك لأنه يختلف عن الإجماع السوسيولوجي اختلافًا واضحًا يتبين ذلك من خلال الآتي:

أن إجماع الأمة الإسلامية قد حفظه الله، فلا تجمع أمة محمد ﷺ على ضلالة، فعن عبد الله بن عمر – رضي الله عنهما – أن رسول الله ﷺ قال: ((**إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمّة محمد ﷺ على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذ شذ إلى النار**))(٣).

ومما أجمعت عليه ثبوت الكتاب والسنة، وهذا كما سبق ثابت بالنص وثابت في التاريخ هذا من جهة، ومن جهة ثانية فبعد ثبوت صحة نقل الكتاب والسنة وقطعية ذلك عند العلماء والعقلاء؛ فإن أي إجماع ديني لا يتحقق إلا بوجود نص في القضية المجمع عليها والأمة – كما يقول ابن

(١) انظر مثلًا: «**العلمنة والدين: الإسلام ، المسيحية ، الغرب**» لمحمد أركون، ترجمة هاشم صالح، ص١٤، ٥٣ وما بعدها، ط ١، دار الساقي، لندن ١٩٩٠م.
(٢) انظر: عثمان بن علي حسن، «**منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة**» (٢/ ٧٠٤-٧٠٦)، ط١ ، مكتبة الرشد، السعودية، ١٤١٢هـ.
(٣) رواه الترمذي في «**كتاب الفتن**»، باب ما جاء في لزوم الجماعة (رقم ٢١٦٧) ،(٤/ ٤٠٥)، تحقيق كمال الحوت، دار الفكر، بيروت ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، والحديث في سنده سليمان بن سفيان وهو ضعيف، لكنه -كما يقول الشيخ الألباني في «**كتاب السنة**»- قد توبع، انظر «**كتاب السنة** »لأبي عاصم ص٤٠، تحقيق الشيخ الألباني، المكتب الإسلامي، ط ٣، بيروت ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

عثيمين – (**لا يمكن أن تجمع على خلاف دليل صحيح غير منسوخ، فإنها لا تجمع إلا على حق، وإذا رأيت إجماعًا تظنه مخالفًا لذلك فانظر فإمَّا أن يكون الدليل غير صحيح، أو غير صريح، أو منسوخًا، أو في المسألة خلاف لم تعلمه**)[1]. ومما ميز الله به هذه الأمة، أنها تستطيع إثبات نصوصها عن طريق السند الصحيح، فإنه لا يوجد أمة من الأمم تستطيع أن تثبت بسند صحيح كتبها وموروثاتها، فالإسناد بصورته العلمية التي أبدعها المسلمون لا يوجد عند أي أمة من الأمم، وعلى هذا فإن أي إجماع قد يكون:

١ – **إجماعًا حقيقيًا**، وهو ما يعتمد على نص من الله أو من أنبيائه، أو يعتمد على حقائق واقعية مدركة بالحواس، يمكن التأكد منها عن طريق تجارب البشر ومعارفهم المتراكمة، واكتشافاتهم المتجددة.

٢ – **إجماعًا غير حقيقي**، إجماعًا زائغًا أو باطلًا، وهو ما لا يدل عليه نص صحيح، كالقول بألوهية عيسى عليه السلام، أو لا تدل عليه تجارب البشر العلمية، كالقول مثلًا بأن الأرض مركز المجموعة الشمسية، وأن المجموعة تدور حول الأرض.

بعد هذه المناقشة المختصرة، نعود إلى أصل المبحث، وهو أن الأمة الإسلامية قد اتفقت على أن الله أنزل لنا كلامًا لنعتقد بما فيه من عقائد، ولنعمل بما فيه من شرائع، إضافة إلى كلام رسوله ﷺ، وعليه فالتعامل مع هذه النصوص أمر واجب.

وفي حياة الرسول ﷺ لم يكن هناك أي صعوبة، فما كان يعترض الصحابة من إشكاليات كانت تعرض على رسول الله ﷺ ويقطع فيها. واستمر هذا الأمر بعد وفاة الرسول ﷺ في جيل الصحابة الأوائل، لم يحدث أي خلاف كبير، وما يحدث من إشكاليات كانت تحل وتوضح عن طريق علماء الصحابة، وفي آخر جيل الصحابة بدأت بذور تصورات

---

(١) «**الأصول من علم الأصول**» للشيخ محمد صالح العثيمين ص٧٦.

جديدة تظهر، كان الرسول ﷺ قد تنبأ بها وأخبر عنها وحذر منها. ظهرت هــذه الآراء الجديــدة في أشــخاص ثــم اتســعت فأصــبح هنــاك فــرق واتجاهات[1]. وكان الجميع يتعاملون مع الكتاب والسنة، لكن كانت هناك تصورات وأهـواء تحكـم هـذا التعامـل وتـؤثر فيـه، ونتـائج وثمـرات لهـذا التعامل. وهنا محاولـة لجمـع أهـم تلـك التصـورات حـول الـنص الشرعي والتي ظهرت في التاريخ الإسلامي وكذلك نتائج هذه التصورات وآثارها، والمواقف العلمية التي ترتبت عليها والتي قام بها المخالفون – لأهل السنة والجماعة – مع النص الشرعي.

وغالبًا أن هذه التصورات وما يتبعها من آثار ومواقف عمليـة؛ متشـابهة لـدى الأمـم، بسـبب وحـدة الموضـوع، فقـد ظهـرت في أمـم سـابقة للأمـة الإسلامية، وظهرت في أمم معاصرة للأمة الإسلامية، ولازالت مستمرة في الظهور حتى الآن، مع بعض التغيرات، ولذا كان من المهـم التحـدث عنهـا ولو بصورة مختصرة في هذا البحث؛ لعلاقتها المباشرة بموضوع الرسالة.

وأحب أن أنبه إلى أن هذا التقسيم إلى تصورات وآثار ونتـائج ومواقـف عملية، أنه مما قـد تختلـف فيـه وجهـات النظـر، والسـبب في ذلـك يعـود إلى التداخل الحاصل بينها، فإن بعض النتائج قد تكون تصـورات أو تعـاملات من وجه آخر، وبعض التصورات قد تكون نتائج من وجه آخر؛ إلا أن هذا التقسيم وجدته مناسبًا، وغرضنا منه تسهيل القضـايا وترتيبهـا في خطـوات مترابطة.

---

(١) انظر حول ظهور هذه الأهواء:

١- «**الأهواء والفرق والبدع عبر تاريخ الإسلام**»، للدكتور ناصر العقل ط ١، دار الوطن، السعودية، ١٤١٥هـ.

٢- «**حقيقة البدعة وأحكامها**»، لسعيد الغامدي،(١/ ٨٧-١٧١)، ط ١، دار الرشد، السعودية، ١٤١٢هـ.

٣- «**شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتـابعين مـن بعـدهم**»، للإمـام اللالكـائي، تحقيـق الـدكتور أحمـد سـعد حمدان(١/ ١٧-٣٦)، من مقدمة المحقق، ط ٢، دار طيبة، السعودية، ١٤١١هـ.

تصورات قديمة حول النص الشرعي:

أما أشهر التصورات ذات التأثير الكبير في تعامل الأقدمين واستمراره عند المحدثين مع النص الشرعي، أي كلام الله، وكلام رسوله ﷺ فهي:

أولاً: القول بوجود المجاز في النص الشرعي.

ثانيًا: القول بخلق القرآن الكريم.

ثالثًا: القول بأن للنص الشرعي ظاهرًا وباطنًا.

رابعًا: القول بأن نصوص الوحي نصوص تخييلية.

أولاً: القول بالمجاز في النص الشرعي:

يعرف المجاز بأنه (ما جاوز وتعدّى عن محله الموضوع له إلى غيره، لمناسبة بينهما إما من حيث الصورة، أو من حيث المعنى اللازم المشهور أو من حيث القرب والمجاورة كاسم الأسد للرجل الشجاع، وكألفاظ يكنى بها الحديث)[(١)]. وبصورة أخرى أسهل (كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول فهي مجاز)[(٢)] ومن وضع المجاز مقابل الحقيقة، يُعرف بأن المجاز ليس بحقيقة، وأن الكلمة المجازية لا تعبر عن حقيقة مباشرة، بل يرى البعض أن المجاز وسيلة لترسيخ المعنى لأنه أبلغ من الحقيقة في تصويره بما يقوم عليه من التخيل[(٣)].

وعليه فالمجاز عمدته على التخييل، والكلمة المجازية تبقى كلمة تخييلية غير حقيقية أو يبقى الجزء الحقيقي منها ضئيلًا للغاية.

---

(١) علي محمد الجرجاني، «**التعريفات**»، ص٢٠٣، ط ٣، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨هـ.

(٢) الجرجاني، «**أسرار البلاغة**»، ص٣٠٢ بتعليق محمد عبده ومحمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت.

وانظر: «**دروس في البلاغة العربية نحو رؤية جديدة**» ص٤٠، ط ١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٢م. «**والبلاغة الواضحة**» لعلي الجارم ومصطفى أمين، ص٧١، دار المعارف، لبنان.

(٣) «**دروس في البلاغة**»، ص٤١.

وقد عاش المسلمون القرن الأول والقرن الثاني ومعظم الثالث دون أن يكون هناك تقسيم للكلام إلى حقيقة ومجاز، ودون أن تكون هناك تلك الإشكالات الناجمة عن هذا التقسيم، فما كان هذا التقسيم معروفًا عن الصحابة أو التابعين أو علماء اللغة الأوائل، وإنما ظهر في القرن الثالث، واشتهر في القرن الرابع الهجري، وتبع ظهوره إشكالات كبيرة، وصلت في كثير من جوانبها إلى انحراف واضح أثر كثيرًا في تاريخ الأمة الإسلامية[1].

ولا يمكن هنا مناقشة منشأ هذا التصور، وموقف القائلين به والنافين له، وامتداداته في جوانب كثيرة من حياة الأمة الإسلامية؛ لأن هذا يحتاج إلى رسالة مستقلة، ولكن نكتفي بالتنبيه إلى أن هذا التقسيم للكلام إلى حقيقة ومجاز، أخذت به أغلب الفرق الإسلامية، وأنزلته على كلام الله سبحانه وتعالى، وكلام رسوله ﷺ فكان من أعظم مفاتيح الشر على الأمة الإسلامية، ومن كثرة ما أثاره من شرور جعله ابن القيم أحد الطواغيت الثلاثة التي أثرت في الفكر الإسلامي، (هذا الطاغوت لهج به المتأخرون، والتجأ إليه المعطلون؛ وجعلوه جُنة يترسون بها من سهام الراشقين ويصدرون عن حقائق الوحي المبين)[2].

فمن أخذ به، فلا شك أنه يرى القرآن والسنة فيها نصوص كثيرة أو قليلة لا تعبر عن حقيقة، بل هي مجازية، وممن أخذ به المتكلمون في باب الأسماء والصفات وكثير من أمور العقائد حسب توجه كل فرقة، وأخذ به الفلاسفة، فوسعوا مجاله، وأدخلوا فيه نصوص اليوم الآخر وكثير من الغيبيات، حتى وصل عند الغلاة منهم إلى جعل نصوص الأنبياء كلها من هذا الباب، فهي نصوص مجازية تخييلية كما سيأتي بيانه، وهكذا فكل ما لا يناسب توجهات القارئ وتصوراته للنص الشرعي جعل ذلك من المجاز، وانصرف بعد ذلك إلى تأويله، والتأويل عادة مرتبط بالمجاز. إذًا فهناك من

---

(١) انظر في ذلك «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة» (١/ ٤٢١-٤٧٧).

(٢) «مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» ص ٢٧١، ط١، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٢هـ.

يرى أن نصوص الأسماء والصفات مجازية، وهناك من يرى أن نصوص القدر مجازية، وهناك من يرى أن نصوص اليوم الآخر مجازية، وأن نصوص المعجزات، وقصة الخلق، وقصص الأمم السابقة، ونصر الله للمؤمنين وإهلاكه لمخالفي الرسل، كلها من المجاز.

وهناك من جعل نصوص التشريع والآداب والأخلاق من المجاز كذلك، وهكذا فإن القارئ لأي كتاب من كتب المقالات لا يعدم في أي مسألة من مسائل الدين، أن يجد من يقول بأنها مجازية، وعليه فهي تحتاج إلى تأويل.

وبهذا تُفرّغ النصوص الشرعية من كل معانيها، لهذا وقف منه علماء الإسلام موقفًا معاديًا، وخاصة بهذه الصورة التي أخذ بها المتكلمون والفلاسفة والمتصوفة ومن شابههم، وبيّنوا عدم وجود دليل عليه سواءً من الشرع أو من علماء اللغة أو من العقل مع وجود الخلاف في بعض التفاصيل[1].

ثانيًا: القول بخلق القرآن:

إذا كان القول بالمجاز يعم النص الشرعي واللغة، فإن القول بخلق القرآن محدد بالقرآن فقط، وقد قال بهذا القول المعتزلة بجميع فرقها، قال ابن القيم – رحمه الله –: (مذهب الجهمية – ويقصد بهم المعتزلة – لصفات الرب أن كلامه مخلوق ومن بعض مخلوقاته، فلم يقم بذاته، فاتفقوا على هذا الأصل واختلفوا في فروعه)[2]. والقول بخلق القرآن، نابع من تصورهم للأسماء والصفات وخاصة الصفات، فإنهم قد عطلوا الصفات بحجة أن في إثباتها تشبيه الخالق بالمخلوقين، وفيه إثبات تعدد القدماء، عندها عطلوا الصفات ومن بينها صفة الكلام وتبعًا لذلك قالوا بخلق القرآن.

وهذا التصور فيه مخالفة للنصوص الشرعية، وتعطيل لصفات الخالق

(١) انظر: «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة» (١/ ٤٢١) وما بعدها.
(٢) «مختصر الصواعق المرسلة» ص٤٧٣.

سبحانه وتعالى ولذا عظم نكير السلف الصالح لمن قال به.

وتبعًا لهذا القول نجد عند الآخذين به، استهانة بالنصوص الشرعية، وقلة تعظيمها، والاعتراض عليها، وكراهيتها أحيانًا[1].

فإذا اجتمع هذا التصور عن خلق القرآن بآثاره السيئة مع التصور السابق وهو القول بالمجاز، فإن الانحرافات تزداد، والتي كان من أسوئها القيام بتأويل النصوص الشرعية كلما تعارضت مع أهوائهم ومناهجهم، دون أي حرج، بل بصورة لا يظهر من خلالها أي تعظيم لكلام الله وكلام رسوله ﷺ.

ثانيًا: القول بأن للنص الشرعي ظاهرًا وباطنًا:

إذا كان القول بالمجاز، والقول بخلق القرآن، قد ارتبطا بفرق المتكلمين، فإن التصور الثالث: وهو القول «بالظاهر، والباطن» قد ارتبط بتيار آخر يتمثل هنا في التصوف والتشيع، وبالذات عند الغلاة منهم.

فإن هؤلاء يزعمون بأن للقرآن ظاهرًا وباطنًا، والظاهر مخالف للباطن، والظاهر للعامة والباطن لا يعرفه إلا الخاصة[2]. إما عن طريق إمام معصوم، أو عن طريق أهل الكشف والحقيقة. على أن مصطلح «الظاهر والباطن»، فيه إجمال[3]، ولكن ما يهمنا منه هو «الظاهر والباطن» المتعارضان، أي أن يكون الظاهر مختلف تمامًا عما أتوا به من باطن، ولا يوجد أي صلة بين الظاهر والباطن.

مثال ذلك الصلاة، فالمسلمون يعرفون معنى الصلاة الواردة في النصوص الشرعية، بأركانها وشروطها وواجباتها وصفتها التي وردت عن الرسول ﷺ؛ وهنا يأتي بعض أهل الباطن ليقولوا إن الصلاة بهذه الصورة

---

(١) انظر: «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة» (١/ ١٢١-١٢٥).

(٢) انظر: «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد»، (١/ ٤٠٢) وما بعدها.

(٣) انظر: المرجع السابق بنفس المعطيات، و«أصول مذهب الشيعة» (١/ ١٥٠-١٥٦).

هي المعنى الظاهر، أما المعنى الباطن فيفسرونها بكشف أسرارهم[1].

وعن طريق هذا التصور نزعوا حقائق النصوص الواضحة، وجعلوا حقائقها هي المعاني التي يضعونها لهذه النصوص، فأصبحت النصوص الشرعية فارغة من أي معنى واضح، وتحولت النصوص الشرعية إلى رموز وإشارات لا يعرف حقيقتها إلا خاصتهم، وبهذا تحولت نصوص القرآن والسنة إلى شيء آخر، مختلف عما بأيدي المسلمين، وفتح الباب أمام المتلاعبين ليقولوا فيها بما شاؤا، ومن يقرأ تفسيراتهم لهذا الباطن يأخذه العجب من هذا العبث بالنصوص الشرعية[2].

هذا التصور أخذ به غلاة الشيعة[3]، من الباطنية القرامطة والإسماعيلية والنصيرية، وأخذ به الفلاسفة[4] المتأثرون بالفلسفات الإشراقية كابن سينا وإخوان الصفا والسهروردي المقتول، وأخذ به غلاة المتصوفة من أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود كابن عربي وابن سبعين، وتعاملوا من خلال هذا التصور مع النصوص الشرعية، تعاملًا لم تعرف الأمة الإسلامية أسوأ منه.

وهذا التصور يقترب في حقيقته وآثاره من القول بالمجاز، إلا أن أهل المجاز عادة ما يغلبون عقولهم، فيضعون قوانين وقواعد عقلية ولغوية في إثبات المجاز وتفسيره أو تأويله. أما أهل «الظاهر والباطن» فهم يعظمون دور الأشخاص ودور الكشف والإلهام والذوق والخيال، لهذا تجد عندهم تأويلات غريبة وشاذة لا يحكمها قواعد لغوية أو عقلية[5].

ومن هنا فالقول: بـ «الظاهر والباطن» أسوأ بكثير من القول بالمجاز،

---

(١) انظر: «الفتاوى» لشيخ الإسلام ابن تيمية ١٣/ ٢٣٦.

(٢) انظر: لبعض الأمثلة في« مجموع الفتاوى» لشيخ الإسلام ١٣/ ٢٣٨- ٢٤٠.

(٣) انظر «أصول مذهب الشيعة» (١/ ١٥٠) وما بعدها.

(٤) انظر: «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٢٤٩).

(٥) انظر في ذلك مثلًا: «المصادر العامة للتلقي عند الصوفية» لصادق سليم ص١٨٣ وما بعدها، ط ١ مكتبة الرشد، السعودية ١٤١٥هـ.

وآثاره كذلك أسوأ، بسبب تحكم الهوى عند أهل «الظاهر والباطن» في أعمالهم، بخلاف المتكلمين وإن كانوا أصحاب أهواء إلا أن أقوالهم في النصوص الشرعية محدودة ومتقاربة والسبب أن هناك نوع من الاتفاق على بعض القواعد الكلية التي يعتمد عليها في التأويل، فهم متفقون مثلًا على أن استوى مجازية وأغلبهم على أن تأويلها هو استولى ومع هذا الفارق بين أهل المجاز، وأهل الظاهر والباطن، إلا أن هناك اتفاق في أن النصوص الشرعية، فيها كلمات لا تدل على المعنى الظاهر منها، وعلى أن هناك معنى آخر، فأهل المجاز يكتشفونه عن طريق التأويل، وأهل «الظاهر والباطن» عن طريق الباطن بواسطة شخص ذو صفات خاصة. ومع أن الاتجاه الفلسفي المعاصر، يعظم العقل والعقلانية، وينتسب إلى فلسفات عقلانية، إلا أننا نجد فيهم من يعلي من شأن أهل «الظاهر والباطن» أهل الذوق والكشف والحقائق اللدنية، فيعيد الاتصال بهم، ويحيي ما كتبوه، ويدرسه ويحلله ويثني عليه، وينشره كتراث عظيم، ويبدأ هو كذلك في الإنتاج الشخصي على منواله[(١)].

لقد كان القول «بالظاهر والباطن» بالصورة السابقة من أعظم التصورات فسادًا، فكانت آثاره ونتائجه من أعظم أنواع الفساد الذي وقع في تاريخ المسلمين، والذي وصل إلى انتهاك أعظم المحرمات، وإلغاء

---

(١) من أمثلة ذلك:

١ - مؤلفات كثيرة لعبد الرحمن بدوي مثل من **«تاريخ الإلحاد في الإسلام»**، و **«شخصيات قلقة في الإسلام»**، ومقدمته لكتاب **«الإشارات الإلهية للتوحيدي، ورسائل ابن سبعين وشطحات الصوفية»**، وترجمة كتاب **«المستشرق الأسباني بلايتوس عن ابن عربي**، وغيرها من المؤلفات والترجمات. انظر: **«الموسوعة الفلسفية»** لبدوي (١/ ٢٩٦) وما بعدها، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤م.

٢ - **«الثابت والمتحول»** لعلي أحمد سعيد «أدونيس» دار العودة، بيروت.

٣ - **«فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي»**، نصر حامد أبو زيد دار التنوير، بيروت.

العبادات، بل الأديان كلها، وتأليه البشر ـ كل هذا باسم الباطن الذي لا يعرفه إلا خاصة الخاصة.

رابعًا: القول بأن نصوص الوحي نصوص تخيلية:

القول بالتخييل هو الوجه الآخر للمجاز، وللقول بالظاهر والباطن، وبين هذه التصورات الثلاثة علاقة واضحة. فكل قول «بالمجاز» هو قول بأن في النص تخييل وله ظاهر وباطن. وكل قول «بالظاهر والباطن» هو قول بوجود مجاز وتخييل. وكل قول «بالتخييل» هو قول بوجود مجاز وظاهر وباطن.

المجاز – الظاهر والباطن – التخييل

وعليه فكل من أخذ بواحد من هذه التصورات لزمه القول بالتصورين الآخرين، ولا نجد مبررًا لبعض التيارات الفلسفية المعاصرة عندما تأخذ بأحد التيارات الثلاثة السابقة – أهل المجاز أو أهل الظاهر والباطن أو أهل التخييل – وتذم الآخرين؛ لترابطها فيما بينها، فإما أخذها جميعًا أو تركها جميعًا.

ولهذا نجد علماء السلف يجعلون من يقول بالمجاز ضمن من يقول بالتخييل مثلاً وهكذا في بقية الفرق بسبب العلاقة السابقة.

والآن نعود إلى أهل الوهم والتخييل لبيان تصورهم:

يقولون بأن (الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر، وعن الجنة والنار، بل وعن الملائكة، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله جسم عظيم، وأن الأبدان تُعاد، وأن لهم نعيمًا محسوسًا، وعقابًا محسوسًا، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر، لأن مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا، وإن كان هذا كذبًا فهو كذب لمصلحة الجمهور، إذا كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذه الطريقة)[1].

---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٨، ٩).

وقد ذكر شيخ الإسلام أن من أصحاب هذا القول في الجملة (المتفلسفة والباطنية، كالملاحدة الإسماعيلية، وأصحاب رسائل «إخوان الصفا» والفارابي، وابن سينا والسهروردي المقتول، وابن رشد الحفيد، وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب والسنة، كابن عربي، وابن سبعين، وابن الطفيل صاحب رسالة «**حي بن يقظان**» وخلق كثير غير هؤلاء)[1].

إذًا فالنصوص الشرعية عند هؤلاء لا تعبر في أغلبها عن حقائق، ولا تحوي حقائق، وإنما عبرت عن أمور وقضايا بصورة تمثيلية وتخييلية تناسب العامة.

وهذا التصور الفلسفي لم يتحقق له الانتشار مستقلًا، كما تحقق للمجاز أو الظاهر والباطن، إلا أنه انتشر من خلال تبني أهل المجاز وأهل الظاهر والباطن له، فالفلسفة إن اختفت في القرون المتأخرة كتيار مستقل، فإنها قد دخلت ضمن فرق أخرى وتمكنت منهم ومن تصوراتهم، فاختلطت بالمذاهب الكلامية والطرق الصوفية والفرق الباطنية، وبقيت هذه التصورات الثلاثة إضافة إلى القول بخلق القرآن، تؤثر في المخالفين لأهل السنة في تعاملهم مع النصوص الشرعية.

فيما سبق تعرضنا لأهم التصورات حول النص الشرعي قديمًا، والتي كانت تؤثر في نشاط أغلب الفرق الإسلامية، ولكن ليس معنى هذا أن الإنسان محكوم فقط بما تصوره واعتقده، بل هناك عوامل أخرى من داخل الإنسان ومن خارجه، تتفاعل مع تصوراته، وتؤثر فيه.

ونركز هنا على أمرين، لا بد من إضافتهما إلى جانب التصورات، ليكتمل لنا تصور موقف القدامى من النص الشرعي، وهذان الأمران هما:

الأول: ما اعتاده الإنسان في بيته ومجتمعه، فإن لذلك أثر كبير على كثير

---

(١)شيخ الإسلام ابن تيمية، «**درء تعارض العقل والنقل**» (١/ ١٠، ١١).

من الناس، فمن عاش في بيئة تُعلي من الأوهام والأساطير والخرافات وتأثر بها، فيغلب على تصوراته وإنتاجاته وأعماله أن تكون محاطة بهذه الهالة من الأوهام والأساطير.

ومن عاش في بيئة تعلي من العقل حتى يتجاوز حدوده، فيأتي بالسفسطة والقول ونقيضه، أو يضع قواعد ويحكم بقطعيتها وأبديتها، فإنه يغلب على تصوراته وأعماله أن تكون محاطة بمزاعم عقلية، يرى أصحابها أنها قطعية وبراهين ساطعة، ثم ما تلبث أن تنهد أمام مفكر آخر أو متفلسف آخر. إن ما يألفه الإنسان غالبًا ما يؤثر في صاحبه، إن لم يجتهد في اتباع الحق والتخلص من كل ما خالفه وإن ألفه واعتاده.

الثاني: اتباع الهوى:

والهوى من الأمراض الخطيرة التي تصيب الأفراد فتصدهم عن الحق، وكل إنسان لديه ميول ورغبات وأهواء، ولكن المؤمن يلجمه عن طريق مراقبة الخالق سبحانه وتعالى والإخلاص له. أما صاحب الهوى فمهما عرف الحق فهو يغفله ويكتمه ويلبسه بالباطل.

نكتفي بهذين الأمرين المهمين، البيئة من الخارج والهوى من الداخل، فإذا التقى هذان الأمران بالتصورات السابقة أو ببعضها، كانت النتائج والمواقف العملية محكومة تمامًا بما سبق، ويصعب الخروج عنها، ومن قيودها وإكراهاتها وهذا ما وقع فعلًا، يظهر ذلك من خلال أمرين:

الأول: النتائج والآثار لهذه التصورات.

الثاني: المواقف العملية المحكومة بالتصورات السابقة ونتائجها.

الأمر الأول: النتائج والآثار

لقد أدت التصورات السابقة وما أحاط بها من ظروف وملابسات، إلى ظهور نتائج كانت في غاية الخطورة، وكان من أسوئها ما يلي:

أولاً: دعوى تعارض العقل والنقل، ومن ثمَّ صياغة قانون حول هذه

الدعوى لمعالجتها.

ثانيًا: الأخذ بالقرآن دون السنة.

ثالثًا: الأخذ بالمتواتر من السنة دون آحادها، لزعمهم بعدم حجية حديث الآحاد.

الأول: دعوى تعارض العقل والنقل:

هذه الدعوى تُعد أسوأ ما أتى به المتكلمون والفلاسفة وأشهرها. وهذه الدعوى كانت من أعظم القضايا الخلافية بين أهل والسنة وبين المخالفين لهم، خاصة بعد انتشارها عند كثير من الناس.

وكتاب شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - «درء تعارض العقل والنقل» أو «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، يعد من أجمع الكتب في هذا الباب. فقد أتى هذا الجهد العظيم بعد قرون من المناقشات والمعارك والردود بين أهل السنة وخصومهم.

فاستعرض فيه تاريخ الدعوى استعراضًا علميًا واسعًا، وناقشها مناقشة علمية عميقة، مما جعل هذا الكتاب من أعظم المصنفات في هذا الباب، بل من أعظم ما صنفه علماء الإسلام في أبواب العقائد ومناقشة المخالفين، وملخص الدعوى يعرضها لنا الرازي والذي يُعدّ أشمل من جمعها وعرضها وركب منها القانون العام أو القانون الكلي حيث يقول: (إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما، وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين؛ وإما أن يُردَا جميعًا؛ وإما أن يُقدَّم السمع، وهو محال، لأن العقل أصل النقل، فلو قدّمناه عليه كان ذلك قدحًا في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحًا في النقل والعقل جميعًا، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يُتأول، وإما أن يُفَوّض، وأما إذا تعارضا تعارض الضدين

امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما)[1].

وقد قام علماؤنا بمناقشة هذا القانون ونقضه من جهة أصوله العامة ومبادئه الكلية، وكذلك من جهة تطبيقاته المتنوعة على نصوص الكتاب والسنة، فبينوا فساده، وتناقضه، وأتوا بالقواعد والأصول التي دلت عليها النصوص الشرعية في مقابل ما أتى به المخالفون.

وابن تيمية – كمثال – قبل مناقشته التفصيلية لهذه الدعوى وأصحابها، ينقض هذا القانون إجمالًا عن طريق بيان ما في مقدماته من التلبيس، فهي مبنية على مقدمات:

أولها: ثبوت تعارضهما.

والثانية: انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة.

والثالثة: بطلان الأقسام الثلاثة.

والمقدمات الثلاثة باطلة. وبيان ذلك بتقديم أصل، وهو أن يُقال: إذا قيل: تعارض دليلان، سواءً كانا سمعيين أو عقليين، أو أحدهما سمعيًا والآخر عقليًا، فالواجب أن يُقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين، أو يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعيًا والآخر ظنيًا.

فأمّا القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواءً كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقليًا والآخر سمعيًا، وهذا متفق عليه بين العقلاء، لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله: ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة .. وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيًا دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواءً كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين.

وأمّا إن كانا جميعًا ظنيين: فإنه يُصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجَّح كان هو المقدم سواءً كان سمعيًا أو عقليًا)[2].

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» لشيخ الإسلام (١/ ٤).

(٢) درء تعارض العقل والنقل: (١/ ٧٨، ٧٩).

ثم قام بإكمال المناقشة في عشرات الصفحات بلغت عشرة مجلدات كانت من أعظم المناقشات التي عرفها التاريخ الإسلامي من حيث القوة والإنصاف والمتانة والمنهج العلمي الرصين.

ونحن لا نستطيع عرض تلك المناقشة ولو بصورة مختصرة، فذلك يحتاج إلى دراسات أخرى، واكتفينا بهذا المفتاح الجميل الذي وضعه شيخ الإسلام في بداية المناقشة، وهو مناسب ليكون بداية لمناقشات أخرى.

وفي عصرنا تعددت المناهج التي يعارض بها النقل والتي يمكن حصرها في ثلاثة أنواع: **الأول**: العقل، **والثاني**: العلم، **والثالث**: الواقع.

فالعقل لم يعد المعارض الوحيد للنقل، بل ظهرت بجانبه أنواع أخرى، أو هي انفصلت عنه، فأصبح هناك معارضة العقل للنقل وغالبًا ما يرتبط العقل هنا بالإنتاج الفلسفي. وهناك معارضة العلم للنقل وغالبًا ما يرتبط العلم بالعلوم التجريبية المعاصرة. وهناك معارضة الواقع للنقل، وغالبًا ما يرتبط الواقع بالفلسفة الماركسية وبقية الفلسفات المتأثرة بها، أو الفلسفات المادية عمومًا.

إذًا فالنقل أصبح يُعارض بالعقل والعلم والواقع، يضاف إلى ذلك أنواع من المعارضات لم نذكرها هنا لارتباطها غالبًا بجوانب غير علمية كالمعارضة بالهوى أو المعارضة بأقوال الأئمة أو المشايخ أو الآباء والأجداد.

نهتم هنا بالعقل والعلم والواقع ومعارضتها للنقل، ونقول اعتمادًا على كلام السلف بأن النقل الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع العقل الصريح أو العلم الصحيح أو الواقع الثابت سواءً كان هذا الواقع أحداثًا، أو كان سننًا وقوانين تحكم مسيرة الكون أو المجتمعات البشرية، وإن حدث التعارض فالمقدم هو القطعي منهما، وإن كانا ظنيين فالراجح منهما هو المقدم.

مع أن المطلع على مقالات القدامى أو المعاصرين والذين يعارضون النص الشرعي لا يكاد يجد شيئًا لديهم عارضوا به النقل يصل إلى حد القطع، بل أغلب ما يعارضون به الشريعة هو من الظنيات على أحسن الأحوال، ومن الشبهات والأهواء في أسوأ الأحوال، ولا يسعنا هنا إلا أن نقول ما قاله شيخ الإسلام – رحمه الله –: (ولما كان الطريق إلى الحق هو السمع والعقل، وهما متلازمان، كان من سلك الطريق العقلي دله على الطريق السمعي، وهو صدق الرسول ﷺ، ومن سلك الطريق السمعي بيّن له الأدلة العقلية، كما بيّن ذلك القرآن، وكان الشقي المعذب من لم يسلك لا هذا ولا ذاك، كما قال أهل النار: ﴿وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ١١])[١].

إن هذا التعارض المزعوم، كان من أسوأ الشُبه التي أثرت في المتقدمين والمتأخرين، ولهذا اهتم علماؤنا قديمًا وحديثًا بمناقشته ودرئه عبر مصنفات كثيرة، وسنجد من خلال هذا البحث أن التعارض بين العقل والنقل، أو العلم والنقل أو الواقع والنقل، أن هذا التعارض بارز في كل موضوع يطرحه المعاصرون في كل قضية يناقشونها حول النص الشرعي.

ثانيًا: الأخذ بالقرآن دون السنة:

في البداية نبين ما نقصده بالسنة، فالسنة عند المحدثين: ما أُثر عن النبي ﷺ، من قول أو عمل أو تقرير، أو صفة خلُقية، أو خِلْقية أو سيرة، سواءً أكان ذلك قبل البعثة، أم بعدها[٢].

والأخذ بالقرآن دون السنة، ليس نتيجة مباشرة للتصورات السابقة، بل هو نتيجة غير مباشرة لها، أما الأسباب المباشرة فإنه قد كان لإغفال السنة وتركها أسبابها الخاصة التي ذكرها من تحدث في هذا الموضوع.

---

(١) **درء تعارض العقل والنقل**: (٧/ ٣٩٤).

(٢) انظر: «**السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**» لمصطفى السباعي ص٤٧، ٤٩، ط ٤، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق ١٤٠٥هـ.

والرسول ﷺ قد تنبأ بذلك وحذر منه فقال: ((**لا أُلفين أحدكم متكئًا على أريكته، يأتيه الأمر مما أمرت به، أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله، اتبعناه**))[(١)].

وقد وقع ما حذر منه الرسول ﷺ مبكرًا في آخر جيل الصحابة[(٢)]، ولكن الانحراف الواضح مع السنة بدأ مع فرقتين مشهورتين: الشيعة[(٣)]، والخوارج[(٤)]، نظرًا لموقفهم من الصحابة رضي الله عنهم، فقد كانت كل فرقة من هاتين الفرقتين تكفر مجموعة كبيرة من الصحابة – رضوان الله عليهم – وتبعًا لهذا فكل فرقة لا تقبل إلا بأحاديث الصحابة الذين لم يُكفَروا، فكيف تثبت أمانة الصحابة في نقل السنة وكيف تثبت عدالتهم وهم كفار.

وبهذا حرموا من معرفة السنة، وساهموا في إضعاف شأنها لدى كثير من الناس، وبعد ذهاب القرن الأول وخاصة آخره على هذا الحال، أتى القرن الثاني، وظهر فيه من لا يقبل بالسنة أصلًا، ويكتفي بالقرآن[(٥)].

ولكن لم يظهر في التاريخ الإسلامي فرقة واضحة المعالم، يمكن تسميتها بالقرآنيين، ومع هذا فلا يوجد فرقة من الفرق التي ظهرت في الأمة الإسلامية لم يكن لها مع السنة انحراف، وإن كان يختلف مداه من فرقة إلى أخرى، وذلك حسب أصول هذه الفرقة ومعتقداتها.

---

(١) رواه الترمذي من حديث أبي رافع في «**كتاب العلم**»، باب ما نُهي عنه أن يُقال عند حديث النبي ﷺ (رقم ٢٦٦٣) ٥/ ٣٦ وقال عنه: حديث حسن صحيح، وكذلك عن المقداد بن معديكرب (رقم ٢٦٦٤) والحديثان أخرجها أبو داود أيضًا في سننه «**كتاب السنة**»، باب لزوم السنة (رقم ٤٦٠٤) و(رقم ٤٦٠٥)، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٠م.

(٢) انظر: «**منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد**» (١/ ١٠٩).

(٣) انظر: «**القرآنيون وشبهاتهم حول السنة**،» لخادم حسين إلهي بخش ص٧٨، ط ١، مكتبة الصديق، السعودية ١٤٠٩هـ، وانظر: «**أصول مذهب الشيعة**» (١/ ٣٠٥) وما بعدها.

(٤) انظر: «**القرآنيون وشبهاتهم حول السنة**» ص٨٢.

(٥) انظر: المرجع السابق، ص٩٣.

إذًا الانحراف السابق إما رفض للسنة إذا جاءت من جهة معينة، وعليه فلا فرق بين المتواتر والآحاد، فسبب الرفض هو المصدر الأول لنقلها إلينا، وهذا واضح لدى الشيعة والخوارج، وفي المقابل فهم يقبلون بأي حديث، بل قد يضع بعضهم أحاديث مكذوبة عن طريق الصحابة المرضي عنهم لدى هاتين الفرقتين، وهذا واضح لدى الشيعة[1]، وخاصة جانب الكذب على رسول الله ﷺ.

ولكن بعد ظهور الفرق الكلامية والفلسفية، أخذ الانحراف في باب السنة صورة أخرى، وتمثل هنا في قبول نوعية خاصة من السنة وهي ما اصطلح على تسميته عند العلماء بـ«الحديث المتواتر» وفي المقابل رفض حديث الآحاد والقول بعدم حجيته.

ومع ظهور هذا الموقف الجديد، فإن المتتبع لأقوال الفرق الآخذة به، لا يجد عندها تمييز عملي حقيقي بين المتواتر والآحاد، فهم مع قولهم هذا، إلا أنهم من الناحية العملية يخالفونه، فلا يأخذون حتى بكثير من المتواتر[2].

ويمكن أن نختصر المواقف السابقة من السنة حسب أسوأها -وكلها سيئها- إلى ثلاثة اتجاهات:

الأول: رفض السنة تمامًا.

الثاني: رفضها إذا جاءت عن طريق بعض الصحابة.

الثالث: القبول بالمتواتر دون الآحاد (وسيأتي له حديث خاص).

كانت الاتجاهات الثلاثة السابقة، هي ما خلّفه لنا تاريخ الانحراف مع السنة في القرون الماضية، وهنا نصل إلى العصر الحديث لنرى ما الذي طرأ على المواقف القديمة.

لقد غلب على المتأخرين في القرن الماضي وهذا القرن، الأخذ بالقرآن

---

(١) انظر: أصول مذهب الشيعة، (١/ ٣٦٦) وما بعدها.

(٢) انظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (١/ ١٣٤) وما بعدها.

دون السنة، مع وجود الموقف الشيعي والخارجي والكلامي، إلا أن ظاهرة الأخذ بالقرآن دون السنة أخذت صورة واسعة لم تحدث في تاريخ المسلمين، من حيث كثرة الطارحين لها من أهل الفكر والثقافة المعاصرة(١).

يضاف إلى ذلك ظهور اتجاه أطلق عليه «القرآنيون» وذلك لتميز دعواهم إلى الأخذ بالقرآن دون السنة(٢).

أما الاتجاه المشهور في العالم الإسلامي في تاريخه المعاصر فهم الجيل المتغرب، الذي تأثر كثيرًا بالثقافة الغربية، وغالبًا ما يكون لموقفهم من السنة حالتان:

١ - إما رفضها تمامًا مع رفض القرآن، وهذا واضح في الغلاة منهم، والذين أنكروا الأديان السماوية وكفروا بها.

٢- أو الأخذ بالقرآن بصورة منحرفة وعدم الالتفات إلى السنة، ثم منهم من ينكرها، ومنهم من يسكت عن موقفه منها، مع إغفاله التام لها. وعليه فإن التيار العام المتأثر بالثقافة الغربية، لا يلتفت إلى السنة، وإن التفتوا إليها، فعن طريق الطعن فيها، وتميز هؤلاء عمن سبقهم بنقل شبهات المبشرين والمستشرقين، خاصة وأن هؤلاء المستشرقين أصبحوا المصادر الأساسية في معرفة السنة، لدى المعاصرين.

فإذا أضفنا إلى تمكن المستشرقين من المتغربين إذا أضفنا إلى ذلك ضعف بعض علماء السنة في أعرق المراكز العلمية في العلم الإسلامي في القرن الماضي وأغلب القرن الحالي في الأزهر، وندوة العلماء المتمكنين من علوم السنة، وفي المقابل تزعّم بعض من ينتسبون إلى العلم الشرعي حملة ضدّ السنة، والانتقاص منها، من قريب أو بعيد، بداية بالأفغاني ومحمد عبده وفترة من حياة محمد رشيد رضا إضافة إلى محمود أبو رية وغيرهم. إذا جمعنا

(١) انظر مثلاً: القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، ص١١٢، وما بعدها.

(٢) انظر: كتاب القرآنيون وشبهاتهم حول السنة والمخصص لدراسة هذه الفرقة.

كل هذا تبين لنا بوضوح غربة السنة، وغربة المتمسكين بها في العصر الحديث.

إذًا فنحن في عصر عظم فيه الابتعاد عن السنة، سواءً كانت متواترة أو آحادًا، بل ظهرت دراسات متنوعة تحارب السنة، وتثير حولها الشبهات من جديد، وغالبًا ما تكون شبهات مُعدّة في معاهد المستشرقين المخصصة في ذلك.

فيما سبق حاولنا عرض الموقف من السنة عمومًا بصورة تاريخية مختصرة، والآن نبين علاقة هذا الموقف بالتصورات التي افتتحنا بها هذا المبحث.

ذكرنا في البداية أن الأخذ بالقرآن دون السنة كان نتيجة غير مباشرة للتصورات العامة عند المخالفين ومنها: المجاز والباطن والتخييل، وهنا نبين كيف يقع ذلك: عندما كان يتم الحديث عن قضايا العقيدة التي وقع فيها الخلاف بين أهل السنة وبين مخالفيهم من المتكلمين والفلاسفة والشيعة والمتصوفة، فإن المخالفين يحاولون تأصيل كلامهم عن طريق الاستشهاد ببعض الآيات، والاكتفاء بالقرآن في ذلك أحيانًا يكون السبب سهولة الرجوع إلى القرآن، فهو مجموع في مصحف واحد، بخلاف السنة فهي موجودة في مصنفات متنوعة، خاصة إذا أضفنا جهل المخالفين بالسنة، ومع هذا فإن هناك سببًا آخر يؤثر بصورة غير مباشرة في رفض السنة، يتضح هذا من خلال معرفة دور السنة في تفسير القرآن وبيانه على وجه التفصيل، فغالبًا أن ما لم يتضح في القرآن تفسره السنة، فإذا فُسِّرَ ما في القرآن سقطت أعظم شبهاتهم ودعاويهم، لهذا كان فرارهم من السنة، وعدم الالتفات إليها.

وعلى هذا فإن الأخذ بالسنة يؤدي إلى سقوط التصورات السابقة، أو يُضعف من شأنها، لأن ما فيها من تفصيل وبيان للقضايا يؤدي إلى إلغاء

دعوى المجاز والباطن والتخييل وخلق القرآن، فإذا كان في بعض الآيات سعة وعموم يغري أهل الهوى بالتمسك بتصوراتهم السابقة فإن في السنة من التوضيح والبيان والتفصيل ما يقفل الباب أمامهم، ولهذا رفضوا السنة واعتمدوا على القرآن.

ثالثًا: الأخذ بالمتواتر من السنة دون آحادها أو عدم حجية الآحاد:

وهذا الأمر قريب من الأمر السابق، ولا شك أن الأمر يُستغرب ممن أخذ بالقرآن كيف لا يأخذ بالسنة، مع أن القرآن أمر باتباع الرسول ﷺ.

وجمهور علماء السنة بيّنوا بالحجج الواضحة أن خبر الآحاد يفيد العلم إذا احتفت به القرائن المؤيدة، أو تلقته الأمة بالقبول، أو رواه الحفاظ الذين عرف عنهم الضبط والإتقان، وعليه فهم لم يقولوا بأن كل خبر يفيد العلم وإنما ما صح منه واحتفت به قرائن مؤيدة.

وقد ذكروا من أدلة العقل والحسّ والنقل ما يوضح ذلك أتمّ توضيح، وبينوا خطأ المخالفين أوضح بيان، ولا يتسع البحث لذكر هذه القضية ونكتفي بالإشارة إلى أهم المصنفات في ذلك(١).

ويمكن القول بأن من أخذ بهذا القول، أخف ممن قال بالقول السابق، وهو رفض السنة تمامًا، ويبقى أن من اعتمد على منهج علمي في عدم قبول الآحاد يمكن مناقشته، أما من اعتمد على الهوى فهذا الذي تصعب مناقشته، وإذا كان السبب لرفض السنة عمومًا هو معارضتها لتصوراتهم وذكرنا أن هذا السبب غير مباشر فإنه يُعد السبب المباشر في ادعاء عدم حجية الآحاد وخاصة في أمور العقائد، وذلك لمخالفة كثير من أحاديث

---

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم ص٥٢٦ وما بعدها. وكتاب أخبار الآحاد في الحديث النبوي للشيخ عبد الله بن جبرين، والحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام للشيخ ناصر الدين الألباني، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن المحمود (٢/ ٧٤٤) وما بعدها، ط ١، دار الرشد السعودية ١٤١٥هـ، وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (١/ ١٦٣) وما بعدها.

الآحاد لأغلب تصوراتهم.

ونحن لا نجد منهم أي رفض لأي حديث من أحاديث الآحاد، إلا إذا خالف ما تصوروه من مجاز في النصوص الشرعية، أو باطن، أو تخييل. ومن هنا فكل قضية قالوا فيها بمجاز، أو تخييل، أو باطن، وعارضهم فيها حديث من أحاديث الرسول ﷺ، قالوا عن هذا الحديث، بأنه حديث آحاد. فاتخذت قضية حجية الآحاد ذريعة إلى نفي كثير من أحاديث الرسول ﷺ ونفيت كثير من الأحاديث من أجل الإبقاء على تصوراتهم.

وعليه فليس الدافع الحقيقي لرفض حديث الآحاد هو دافع علمي، بل الدافع الحقيقي هو الإبقاء على تصوراتهم.

وهذا دافع من المهم بيانه، لأنني وجدت بعض الباحثين يبدأ فورًا بمناقشة حجية الآحاد وخلاف العلماء في ذلك والترجيح، دون أن يتنبه إلى هذا الباعث.

ولهذا فالمسألة أوسع من إثبات حجية الآحاد مع كون ذلك مهمًا، ولكن المسألة الحقيقية تحتاج إلى مناقشة التصورات أولًا، وإعادة النظر فيها، فإنه إذا تم إعادة النظر فيها يمكن إعادة النظر في حجية الآحاد لديهم، أما إذا بقيت تلك التصورات لديهم، فهم سيتشبثون بعدم حجية الآحاد مهما اتضحت لديهم المسألة. وهذا ما نلاحظه في تاريخ المخالفين القديم والمعاصر، فمع كثرة المصنفات الموضحة لحجية الآحاد، ووضوحها، إلا أن القضية تعاد من قبلهم في كل فترة بنفس صورتها القديمة.

ونختم المبحث بأن الاتجاه الفلسفي المعاصر، لم يعد يهتم كثيرًا بمسألة المتواتر والآحاد، لجهله بها من جهة، ولعدم قبوله أصلًا بالسنة، فكيف يتم قبول آحادها!

الأمر الثاني: المواقف العملية

من التصورات السابقة: القول بوجود المجاز في النص الشرعي، والقول بخلق القرآن والقول بالظاهر والباطن، والقول بالتخييل.

ومن **نتائجها**: دعوى التعارض بين العقل والنقل، والأخذ بالقرآن دون السنة، والأخذ بالمتواتر من السنة فقط أو القول بعدم حجية الآحاد ظهرت مواقف عملية مباشرة، وقبل ذكرها يمكن تقسيم النصوص المعتبرة لدى المخالفين لأهل السنة حسب توجهاتهم إلى:

١ - القرآن الكريم فقط.

٢- القرآن الكريم، والمتواتر من السنة فقط.

٣- القرآن الكريم، وبعض السنة سواءً كانت من قسم المتواتر أو قسم الآحاد، وسواءً كانت صحيحة أم ضعيفة.

٤ - القرآن الكريم، والمتواتر من السنة، وآحادها، وأحيانًا حتى الضعيف منها، وهذا نجده عند كثير من الزهاد والمتصوفة.

وقد قامت بعد ذلك المواقف العملية مع النص الشرعي، وكل فئة أقامت أعمالها مع ما قبلته من النصوص الشرعية.

وإذا كانت التصورات قد صاحبها انحراف كبير، فقد سار هذا الانحراف إلى النتائج واستقر في المواقف العملية، على أن هذه المواقف العملية تعتبر صورة أخرى للنتائج وهنا يتضح صعوبة قيام منهج بريء من المؤثرات القبلية والمصاحبة له، فكل منهج غالبًا ما يكون مؤطرًا بتصورات واضعية، ومختلطًا بأهوائهم ورغباتهم. وهكذا كانت مواقف المخالفين لأهل السنة في تعاملهم مع النصوص الشرعية، فقد تعاملوا مع النصوص الشرعية، بمنهجيات نابعة من تصورات، ومحاطة بأهواء ورغبات، وكان من أهم هذه المواقف العملية:

الأول: التأويل. **الثاني**: التعطيل. **الثالث**: التفويض. **الرابع**: التفسير بالهوى. **الخامس**: الغلو بالأخذ بالظاهر. **السادس**: الإلحاد في آيات الله.

كيف وقعت هذه المواقف العملية؛ وما موقعها من الخارطة العامة في موقف المخالفين من النص الشرعي؟

يمكن وضع المواقف العملية في شبكة من العلاقات، بينها ترابط واضح، تبدأ بالتصورات وتنتهي بالمواقف العملية وصورتها كالتالي:

بعد القول بوجود المجاز أو الباطن أو التخييل في النصوص الشرعية، فهذا يؤدي إلى تصور وجود ألفاظ غير حقيقية، أي لا تدل على معناها الحقيقي الظاهر منها، وعليه فمن المستغرب مخالفتها للعقل، أي أن النقل يخالف العقل، سواءً كان النقل هو القرآن فقط، أو كان النقل قرآنًا وسنة، فالتعارض حاصل، وبما أن التعامل مع النص المثبت ضروري، فلا بد من حل هذا التعارض، فظهرت المواقف العملية السابقة كالتالي:

١- التأويل والتعطيل. ٢- أو التفويض.

٣- أو تفسيرها بالهوى، أي تفسيرًا لا يعتمد على منقول من السلف، أو قواعد عقلية معتبرة، أو لغوية صحيحة.

ثم يأتي موقفان عمليان متعارضان تمامًا في كيفية التعامل مع النص الشرعي، ومتفقان في عدم الأخذ بالتصورات السابقة. ومع عدم أخذهم بتلك التصورات، إلا أنها كانت من الأسباب الواضحة في تكوّن هذين الموقفين، حيث كان الموقف الأول ردّة فعل غالية ضدّ هذه التصورات، وكان الموقف الثاني يمثل الاستغلال لهذه التصورات لتكون مفتاحًا للتكذيب بالنصوص الشرعية والموقفان هما:

٤- الغلو في الأخذ بالظاهر. ٥- الإلحاد في آيات الله.

١- التأويل والتعطيل:

أولاً: التأويل:

مصطلح التأويل، إذا ورد في النص الشرعي، أو ورد في لسان العرب، أو عند علماء السلف، أو عند علماء اللغة الأوائل فيراد به أمران:

(العاقبة والتفسير. فيأتي بمعنى العاقبة وهو الغالب في استعمال القرآن الكريم، ويأتي بمعنى التفسير وهو اصطلاح الصحابة والسلف وكثير من

أهل العلم المتقدمين)[١].

وفي هذا البحث **لا** نتحدث عن مصطلح التأويل بهذين المعنيين، وإنما **نريد** مصطلح التأويل بمعناه المشهور عند المتأخرين، من أصوليين ولغويين وفقهاء إضافة إلى الفرق الإسلامية المختلفة، ومن خلال المضمون الجديد لمصطلح التأويل، تعامل به الجميع مع النص الشرعي، وهم يعرّفون مصطلح التأويل بأنه (**صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك**).

إذًا فلدينا ثلاثة معاني للتأويل، تأويلان دلّ عليهما النص الشرعي، واللغة، واستعمال السلف، ومصطلح حادث وُجد عند المتأخرين.

يقول شيخ الإسلام: (... **لفظ «التأويل» في القرآن يُراد به ما يؤول الأمر إليه، وإن كان موافقًا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر. ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقًا له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره، ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك. وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين، فأما الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ «التأويل» بهذا المعنى، بل يريدون بالتأويل المعنى الأول أو الثاني**)[٢].

وبالمضمون الجديد للتأويل؛ تعاملت الفرق الإسلامية مع النص الشرعي، فقامت بتأويل النصوص، واختلفت من جهة اتساع التأويل أو تضييقه، حسب اختلافهم في توسيع أو تضييق المجاز والباطن والتخييل ومعارضة النقل للعقل، كل حسب تصوراته وأصوله.

وأهل السنة قبلوا بالمعنيين الأولين لشرعيتهما، أما المعنى الثالث وهو (صرف اللفظ عن ظاهره، هذا النوع ينقسم إلى محمود ومذموم. فإن دلَّ

---

(١) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة (٢/ ٥٣٦).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤).

عليه دليل فهو محمود ويكون من القسم الأول وهو التفسير. وإن لم يدل عليه دليل فهو مذموم ويكون من باب التحريف وليس من باب التأويل. وهذا الثاني هو الذي درج عليه أهل التحريف في صفات الله عز وجل)[(١)].

ومصطلح التأويل بمعناه المذموم أصبح من أهم الأركان في مناهج المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة وغيرهم، ومن الأسس العظيمة في منهج الاستدلال عندهم، فهم يعتمدون التأويل في النصوص المخالفة لتصوراتهم ومناهجهم. وفي المقابل فقد كان منهج الاستدلال عند أهل السنة والجماعة، يقوم على أسس واضحة وشرعية ومنها: أنهم (يتجنبون التأويل – بغير دليل شرعي صريح – لأنه قول على الله بغير علم)[(٢)]. وقد توسع المخالفون في استعمال التأويل المذموم، حتى أصبح لدينا منهجًا يمكن تسميته بالمنهج التأويلي (أي تأويل النصوص على غير ما هو معروف عند أهلها – كالصحابة والتابعين وأئمة الدين واللغة – لتسلم أصولهم الفاسدة كما عند الجهمية والمعتزلة، ثم من أهل الكلام من متأخري الأشاعرة والماتريدية وبعض الصوفية والشيعة ومتأخري الخوارج)[(٣)].

وبما أن مصطلح التأويل يحوي معاني صحيحة، ومعاني باطلة، فقد تجنب السلف استخدامه في المعنى الأخير المرفوض – أي صرف اللفظ عن ظاهره بدون دليل شرعي – لعدم وروده بهذا المعنى في النصوص الشرعية، أو في كلام السلف، ولما فيه من إيهام، ولذا أطلق عليه السلف والخلف: التحريف، ومع هذا فقد يذكره كثير من العلماء بمسماه المشهور – التأويل – مع قصدهم بأنه التحريف، ولكنهم يبينون مرادهم منه، حتى لا يختلط على

---

(١) الشيخ محمد بن صالح العثيمين، «شرح العقيدة الواسطية»؛ (١/ ٦٤)، ط ١، مكتبة طبرية، السعودية ١٤١٣هـ.

(٢) د/ ناصر عبد الكريم العقل، «مناهج أهل الأهواء والافتراق والبدع وأصولهم وسماتهم»، ص١٦، ط ١، دار الوطن، السعودية ١٤١٥هـ.

(٣) المرجع السابق، ص١٧.

القارئ بالمعاني الصحيحة للتأويل.

كان أشهر استخدام التأويل – بمعناه المذموم – موجودًا في باب الأسماء والصفات، ومع هذا فقد استخدم بصور مختلفة في كل معارض لأصول الفرق أو مناهجها وآرائها. فنجده يتسع حتى يعم النصوص جميعها، وهذا يظهر عند غلاة الفلاسفة والشيعة والباطنية والمتصوفة، ونجده يضيق فلا يتجاوز بعض نصوص الصفات كما نجده عند متقدمي الأشاعرة ومن قاربهم.

ثانيًا: التعطيل:

إذا ذكر التأويل فغالبًا ما يذكر معه التعطيل، والعلماء دائمون يقرنون بينهما فيقولون بدون تحريف أو تعطيل، وإن كان هذا في باب الصفات إلا أنه يصح أن يعمّ النصوص.

إذًا فالتأويل والتعطيل متقاربان ومتلازمان وبينهما علاقة كبيرة، فالتأويل المذموم هو صرف اللفظ عن ظاهره بدون دليل، وهذا تصريف في الدليل بدون دليل، وتغيير في النص بدون قرينة، وهذا هو التأويل أو التحريف.

هذا التأويل يؤدي إلى التعطيل، ونقصد بالتعطيل تفريغ النص من مضمونه فالتعطيل يكون بمعنى التخلية والترك قال تعالى: ﴿وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ﴾ أي مخلاة ومتروكة ويكون في النصوص الشرعية بتخليتها من معانيها التي أرادها المتكلم بها، وإنكار هذه المعاني، فإن وضع لها معنى آخر فهو معطل محرف، وإن اكتفى بإنكار المعنى دون وضع معنًى آخر فهو معطل فقط[(١)].
وبهذا يظهر الفرق بين مصطلح التأويل ومصطلح التعطيل، ويُعرف من هذا أن كل مؤول معطل وليس كل معطل مُؤول.

ويعرف كذلك أن التحريف يكون في الدليل، بينما التعطيل يكون في

---

(١) انظر: «شرح العقيدة الواسطية» للشيخ محمد بن صالح العثيمين (١/ ٦٦).

المدلول، فالمؤول يحرف النص، سواءً كان التحريف حرفيًا أو معنويًا، ثم يعطل، فأصبح النص فارغًا من المعنى الحقيقي، وبهذا وقع إنكار المعنى الحقيقي الذي كان واضحًا من النص. وبما أن التأويل يؤدي إلى التعطيل فقد جمعنا المصطلحين مع بعضهما البعض.

وقد ذمّ العلماء التأويل بمعناه الأخير المذموم والذي هو في حقيقته تحريف، وبينوا ما فيه من فساد، وأبطلوه عن طريق إبطال الأصول التي انبنى عليها، وعن طريق إبطال مقدماته وقواعده التي انطلق منها واعتمد عليها، وكشفوا زيفه، وآثاره السيئة التي كان من أعظمها تعطيل النصوص الشرعية. وفي العصر الحديث زادت المعارضات للنص الشرعي، ومن هنا زاد الاعتماد على التأويل عند كثير من المفكرين والمثقفين والفلاسفة وغيرهم، وبهذا زاد التعطيل، فما أن يقف أمامهم نص، أو أمام أصولهم ومناهجهم وآرائهم، ويرون فيه معارضة لهم، إلا كان التأويل أشهر الحلول وأيسرها، أو التوقف وتفويض الأمر إلى الله والعمل بما دلت عليه أصولهم والأخذ بها كما يقولون.

إذًا فالتأويل والتعطيل باقيان ما بقيت النصوص الشرعية، ويبقى أعداؤها، والكارهون لها. فالتأويل من أعظم المفاتيح في صرف اللفظ عن ظاهره، وصرف النص عن مراده، وبهذا يتم التخلص من النصوص بصورة سلمية – بزعمهم –. وكلما أتى قرن زاد الاعتماد على التأويل، وزاد اتساع التأويل، وزاد عدد النصوص المأولة، وزاد عدد المأولين، حيث أصبح التأويل المفتاح الوحيد لحل أي تعارض مزعوم بين النص الشرعي وبين العقل أو العلم أو الواقع أو الهوى.

ومنذ ما يقارب من قرنين، ومع بدايات العصر الحديث، ومع ازدياد أنواع المعارضات من عقل وعلم وواقع، ازدهر التأويل من جديد، وعادت له حياته، فتمكن من كثير من العلماء والمثقفين والمفكرين والفلاسفة، إضافة إلى أهل الأهواء القديمة، وقد كان من بين من أخذ بالتأويل في

العصر- الحديث بعض الفلاسفة، فاستخدموه مع كل نص يخالف فلسفاتهم، أو نظرياتهم العلمية أو العصر الحديث.

لهذا خصصنا فصلًا كاملًا لبيان هذا الأمر والله المستعان وهو حسبنا ونعم الوكيل.

٢- التفويض:

التأويل والتفويض، مصطلحان متقابلان، وموقفان مشهوران عند أغلب الفرق الإسلامية قديمًا وحديثًا.

فالنص الذي يخالف تصورات أصحاب هذه الفرق ومناهجهم وقواعدهم وقوانينهم فلا حل له في الغالب إلا عن طريق التأويل أو التفويض، ومن هنا كان هذان الموقفين من أشهر المواقف العملية تجاه النص الشرعي.

وهذان الموقفان هما حصيلة القانون الكلي، الذي وضعه المتكلمون والفلاسفة وكثير من النظار، فبعد الوصول إلى وجوب تقديم العقل على النقل عندهم، بقي النقل بعد ذلك برأيهم في حاجة إلى موقف واضح، وقد كان الموقف من النقل (إما أن يتأول، وإما أن يفوض) وقد سبق الحديث عن التأويل، وهنا نُعرف بالموقف التفويضي.

التفويض: هو التوقف عن بيان معنى اللفظ أو النص، ورده إلى الله، مع وضوح المعنى، وقد بينه رسول الله ﷺ، ثم صحابته من بعده والذين هم من أعلم الناس بكلام الله وكلام رسوله ﷺ[(١)].

وقد سمّى السلف أصحاب هذا الموقف بأهل التجهيل، وهذا يعود لجهلهم بالنصوص الشرعية من جهة، وزعمهم بأنها نصوص مجهولة المعاني من جهة أخرى، قال ابن القيم في أقسام الناس في نصوص الوحي:

---

(١) انظر: **مذهب التفويض في نصوص الصفات**، لأحمد عبد الرحمن القاضي، ص١٤١ وما بعدها، ط ١، دار العاصمة السعودية ١٤١٦هـ.

(والصنف الثالث: أصحاب التجهيل: الذين قالوا: نصوص الصفات ألفاظ لا تعقل معانيها، ولا ندري ما أراد الله ورسوله منها، ولكن نقرأها ألفاظًا لا معاني لها، ونعلم أن لها تأويلاً لا يعلمه إلا الله...)[1].

فقولهم: (لا نعقل معانيها) فيه زعم بأنها مجهولة المعاني وقولهم: (ولا ندري ما أراد الله ورسوله منها) فيه بيان جهلهم بها.

ولو وقف الأمر على إعلان جهلهم بها، لهان الأمر، ولوجدنا من يعلم بها، ولكنهم لم يكتفوا بإعلان جهلهم، بل ونقلوا جهلهم إلى النصوص فجعلوها كذلك مجهولة المعاني لا يعرفها أحد.

لهذا يقول شيخ الإسلام فيهم: (وهؤلاء أهل التضليل والتجهيل الذين حقيقة قولهم: إن الأنبياء وأتباع الأنبياء جاهلون ضالون، لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء)[2].

ثم قسمهم شيخ الإسلام على حسب أقوالهم إلى قسمين:

القسم الأول: (من يقول المراد بها – أي نصوص الأنبياء – خلاف مدلولها الظاهر والمفهوم، ولا يعرف أحد من الأنبياء والملائكة والصحابة والعلماء ما أراد الله بها، كما لا يعلمون وقت الساعة).

والقسم الثاني: (من يقول: بل تُجرى على ظاهرها، وتحمل على ظاهرها، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلًا يخالف ظاهرها، وقالوا مع هذا إنها تُحمل على ظاهرها..)[3].

المفوضة طائفة كبيرة، تأثرت بالتصورات السابقة أو ببعضها، فوقع عندها بسبب ذلك تعارض بين المنقول والمعقول، فقدّموا المعقول، وضحوا بالمنقول، ولكن بصورة مضللة، فسلِموا بذلك من اعتراض الناس عليهم،

---

(١) ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (٢/ ٤٢٢)، ط٢، دار العاصمة، السعودية، ١٤١٢هـ.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: (١/ ١٥).

(٣) درء تعارض العقل والنقل: (١/ ١٦).

بل يسّر ذلك انتشار مقولتهم لدى طوائف كثيرة.

فإذا كان الحل السابق عند المخالفين هو في التأويل، فإن الحل المقابل له هنا هو التفويض، وقد نسبوا ذلك إلى السلف، وبهذه الطريقة لم يصطدموا بالمنقول مباشرة وقبلوا باستمراره ولكن مع تفويضه، ومن هنا بقي المنقول لكن دون أن يكون له فائدة أو أثر لدى سامعيه أو قارئيه، وبهذا تخلصوا من المنقول وبقي المعقول بصوره المختلفة، كل طائفة حسب معقولها الذي رضيت به. إذًا فالتفويض في حقيقته كان عند أصحابه يعتبر المخرج السليم لمشكلة التعارض بين المعقول والمنقول والذي كان نتيجة لتصورات حول النص الشرعي من مجاز وباطن وتخييل.

وهذا الأمر واضح من خلال القانون الكلي الذي سبق ذكره، وهو ما أثبته أحد الباحثين المعاصرين في مذهب أهل التفويض حيث يقول: (فالتفويض إذًا فكرة لجأ إليها أهل التأويل - التحريف - ليخففوا من درجة التعارض بين مذهب الإثبات ومذهب التحريف..)[1]. وأهل التأويل هم أعظم المتأثرين بالتصورات السابقة: المجاز والتخييل والباطن، كل حسب اتجاهه وأضاف الباحث السابق إلى أهل التأويل اتجاهًا آخر (نشأ في حواشي مدرسة أهل الحديث، من قبل بعض المتأثرين بمقالة الكلابية وأصولها الكلامية، فوجدوا في التفويض مخرجًا من التعارض الظاهر بين نصوص الإثبات القاطعة الصريحة، والأصول العقلية التي ظنوها قطعية ..)[2].

وأصحاب تعارض النقل مع العقل من المفوضة هم كأهل التأويل في تأثرهم بها وضع من تصورات حول النصوص الشرعية، وما نتج عنها من آثار أو مواقف عملية.

(١) مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات، ص١٧٤ .

(٢) المرجع السابق ص١٧٤.

إذًا فلو كانت التصورات صحيحة، فاعتقدوا في كلام الله وكلام رسوله ﷺ الاعتقاد الصحيح، لما احتاجوا إلى التأويل أو التفويض.

وإذا كان التأويل مستمرًا في العصر الحديث، فكذلك التفويض، إلا أنه بصورة ضعيفة للغاية، ومن أبرز الأسباب في ذلك، أن العصر الحديث، لم يعد يقبل بأي قضية دون أن يعرفها، بسبب النزعة العلمية والعقلية التي غلبت على الأجيال الجديدة، ومن هنا انصرف كثير عن موقف التفويض؛ لأنه يعبر في نظرهم عن موقف إيماني وليس عن موقف علمي وعقلي، ولكنهم انصرفوا من التفويض إلى التأويل أو ما هو أسوأ منه كالنقد والتكذيب.

٣- التفسير بالهوى:

إذا كان التأويل يعتمد على مناهج معروفة وضعها المتكلمون أو الفلاسفة، ومن هنا فالتأويل يعتمد على قضايا وقواعد وقوانين يمكن مناقشتها وكشف الصواب والخطأ الذي فيها، عن طريق مناقشة هذه المناهج وكشف ما فيها من حق أو باطل، ومحاكمة المتأثرين بها على ضوء قواعدهم وقوانينهم التي وضعوها.

وإذا كان التفويض يعبر عن فئة عجزت عن التأويل، أو خافت منه، فسكتت عن بيان المراد من النصوص وأعرضت عنها، فإنه يمكن مناقشتهم بتوضيح ما غاب عنهم، وكشف ما غمض عليهم، بالمنهج العلمي السليم.

إلا أن التفسير بالهوى يختلف عن الموقفين تمامًا.

فلا هو يعتمد على عقل أو قوانين أو مناهج واضحة. ولا أصحابه سكتوا أو تورعوا عن الكلام في النصوص الشرعية، وإذا كان التأويل فيه صرف للظاهر إلى معنى آخر بقرينة أو بغير قرينة، والتفويض سكوت عن جميع ذلك، فإن التفسير عند هؤلاء فيه زعم بكشف المراد الحقيقي من

الآية، وأن قولهم حول الآية هو التفسير الحقيقي لها، ومعناها الصحيح.
وإذا عدنا إلى معنى التفسير في اللغة وجدنا أن التفسير من الفسر و(الفسر: الإبانة، وكشف المغطى)(١).

ولا يختلف التفسير الاصطلاحي عن هذا كثيرًا، فأغلب التعريفات، تعود إلى أن المقصود بالتفسير هو: الإبانة عن المعنى وكشفه واضحًا أمام القارئ أو السامع(٢).

ومما يجب التذكير به في هذا المقام أنه (يجب أن يُعلم أن النبي ﷺ بيَّن لأصحابه معاني القرآن كما بيَّن لهم ألفاظه، كقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] يتناول هذا وهذا.
وقد قال أبو عبد الرحمن السُّلَمي: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن – كعثمان بن عفان، وعبد الله ابن مسعود وغيرهما – أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعًا. ولهذا كانوا يبقون مدة في حفظ السورة)(٣).

وتفسير القرآن أو تفسير النصوص الشرعية عمومًا، نوعان: نقلي، وعقلي، قال الشيخ محمد بن عثيمين في شرحه لمقدمة التفسير لشيخ الإسلام – رحمه الله –: (أفاد المؤلف – رحمه الله – أن تفسير القرآن نوعان: نقلي وعقلي، لكن يجب أن يكون التفسير العقلي غير مخالف للتفسير النقلي، لأن التفسير النقلي مقدمًا عليه، وذلك لأن العقول يلحقها من الشبهات والشهوات ما يحرمها الوصول إلى معرفة الحق بخلاف المنقول، ومع ذلك

---

(١) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ٥٨٧، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ.
(٢) انظر: العلاّمة محمد الكافيجي، **التيسير في قواعد علم التفسير** ص١٢٣ وما بعدها، تحقيق ناصر المطرودي، ط١، دار القلم، دمشق ١٤١٠هـ، وانظر السيوطي **الإتقان في علوم القرآن** (٢/ ٣٨١) وما بعدها، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٧هـ، وانظر خالد العك، **أصول التفسير وقواعده** ص٣٠، ط٣، دار النفائس، بيروت ١٤١٤هـ.
(٣) من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى (٢١/ ٢٢).

ففي المنقول شيء من الباطل، ففيه إسرائيليات كثيرة أدخلت في التفسير، وفيه أحاديث موضوعة وضعيفة أدخلت أيضًا في التفسير، فاحتاج الإنسان إلى أن يعرف ما يميز بين الحق وأنواع الأباطيل)[(١)].

نختم هذه المقدمة الموجزة حول التفسير، ببيان أحسن طرق التفسير، فأولها وأصحها هو أن يفسر القرآن بالقرآن، ثم يفسر القرآن بالسنة الصحيحة، فإن لم نجد لها تفسيرًا في القرآن أو السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة رضي الله عنهم.

فإذا لم نجد التفسير لا في القرآن ولا في السنة ولا وجدناه في أقوال الصحابة فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقول التابعين[(٢)].

فهذه هي أحسن الطرق في تفسير القرآن وفهمه: (تفسير القرآن بالقرآن، فإن تعذر فتفسيره بالسنة، فإن تعذر فتفسيره بأقوال الصحابة، ثم أقوال التابعين وأئمة العلم والدين)[(٣)].

عرضنا بإيجاز معنى التفسير وأقسامه وأحسن طرقه؛ لنصل إلى أن التفسير الصحيح والمحمود، والتفسير الذي يجب على العلماء القيام به، هو القيام بتفسير النصوص الشرعية وشرحها بصورة تجعلها واضحة أمام قارئها أو سامعها. وبهذا المعنى للتفسير فنحن لا نقصد بالتفسير: تفسير اللفظ فقط، بل نريد منه ما هو أوسع من ذلك وهو تفسير اللفظ وتفسير الكلام عمومًا وهذا ما نجده في كتب التفاسير، فهم يتجاوزون في تفاسيرهم بيان اللفظ إلى ما هو أكثر من ذلك من كشف معانيه وحكمه وأسراره حسب سياقه وحسب مراد المتكلم به، وحسب نوعية المخاطبين، وقد كان هذا التفسير هو المعهود عند علماء السلف، فقد تجاوزوا بيان

---

(١) شرح مقدمة التفسير، والمقدمة لشيخ الإسلام ابن تيمية والشارح الشيخ محمد بن صالح العثيمين ص٨، ط ١، دار الوطن، السعودية، ١٤١٢هـ.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٢٧-١٤٠، وانظر: **منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد** (١/ ٧٢-٧٧).

(٣) **منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد** (١/ ٧٧).

اللفظ إلى بيان الكلام عمومًا.

والتفسير بالصورة السابقة يختلف تمامًا عن التفسير بالهوى الذي أخذ به كثير من الناس قديمًا وحديثًا، مما دعانا إلى إفراده في فصل كامل، لقيام الاتجاه الفلسفي المعاصر بمثل هذا الموقف.

يزعم أصحاب التفسير بالهوى لأنفسهم ولتفسيرهم بأنه على الصورة السابقة، مع أنه بعيد تمامًا عنها، وهو يعتمد كليًّا على الأهواء والتلاعب.

إذًا فنحن أمام فئة تزعم أنها تفسر النصوص الشرعية عن طريق بيانها وكشف معانيها واضحة للناس، ويمكن وضع هذه الفئة في قسمين على حسب غلوّها وانحرافها:

القسم الأول: أصحاب هذا القسم أخف من القسم الثاني مع وجود الانحراف في القسمين، ويمثل هذا القسم أغلب الفرق الإسلامية حيث قامت كل فرقة بوضع تفاسير للقرآن الكريم أو شروح لما قبلته من أحاديث رسول الله ﷺ ثم حملوا ألفاظ النصوص على أصولهم التي وضعوها، ولكنهم عند قيامهم بالتفسير والشرح، يعمدون إلى تأويل النصوص التي تخالف أصولهم ومناهجهم، ويحرفونها لصالحهم، وبهذا ينتقلون من التفسير إلى التأويل فيكون التفسير كشف مباشر للنص، بينما التأويل كشف غير مباشر، ومع هذا فلا تخلو تفاسيرهم من وضع معاني لا تعتمد على منهج تأويلي، بل هي من باب التفسير بالرأي والعقل والمخالفة لمراد قائلها، والتي يظهر فيها الهوى بارزًا(١) (ومن هؤلاء فرق الخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة وغيرهم..)(٢) (والمقصود أن مثل هؤلاء اعتقدوا رأيًا ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا من أئمة المسلمين، لا في رأيهم ولا في

---

(١) انظر لبعض الأمثلة قديمًا في شرح مقدمة التفسير ص٩٤-٩٩، وانظر لبعض الأمثلة حديثًا في الدراسة الممتعة للدكتور فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ط ١، ١٤٠٧هـ.

(٢) شرح مقدمة التفسير ص٩٩.

تفسيرهم. وما من تفسير من تفاسيرهم الباطلة إلا وبطلانه نُظِر من وجوه كثيرة، وذلك من جهتين: تارة من العلم بفساد قولهم، وتارة من العلم بفساد ما فسروا به القرآن، إما دليلاً على قولهم أو جوابًا على المعارض لهم)[1].

وإذا كان يدخل الهوى في تفسيرهم، فإن أغلب انحرافهم كان بسببه، ومن هنا دخلوا تحت التفسير بالهوى، ولكن الذين مثلوا هذا الموقف أسوأ تمثيل وأوضحه هم أهل **القسم الثاني**: وهم الفلاسفة والباطنية والقرامطة وغيرهم والقسمان في موقفهما التفسيري، يظهر فيه أثر التصورات السابقة، وهي القول بالمجاز والتخييل والباطن، والأثر أوضح في الفئة الثانية والتي اشتطت في تفسيرها للنصوص الشرعية.

ويبين شيخ الإسلام سبب غلوهم وتطرفهم، أن ذلك عائد إلى انحراف الفئة الأولى، أصحاب القسم الأول حيث مهدت الفئة الأولى للفئة الثانية، ومهد الانحراف الأول لانحراف ثاني أوسع منه وأسوأ منه، يقول شيخ الإسلام (ثم إنه بسبب تطرف هؤلاء وضلالهم دخلت الرافضة الإمامية ثم الفلاسفة والقرامطة والرافضة فإنهم فسروا القرآن بأنواع لا يقضي منها العلم عجبًا)[2] ولا شك أن من يقرأ هذه التفاسير، لا يجد فيها أي رابط بين اللفظ والمعنى، بين التفسير والمفسر، تفاسير لا تعتمد على قواعد لغوية، أو قوانين عقلية، أو مأثور عن السلف، ولا يقبله من لديه شيء من العلم، أو أدنى شيء من العقل.

وقد ذكر شيخ الإسلام أمثلة لهذه التفاسير التي لا يقضي منها العلم عجبًا، فقال: (فتفسير الرافضة كقولهم ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ﴾ [المسد: ١] وهما أبو بكر وعمر، ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] أي بين أبي

(١) المرجع السابق ص١١٠.
(٢) المرجع السابق ص١١١.

بكر وعمر وعلي في الخلافة، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ [البقرة: ٦٧] هي عائشة حسب زعمهم، ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ﴾ [التوبة: ١٢] طلحة والزبير، و﴿مَرَجَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ﴾ [الرحمن: ١٩] علي وفاطمة، ﴿ٱللُّؤۡلُؤُ وَٱلۡمَرۡجَانُ﴾ [الرحمن: ٢٢] الحسن والحسين. ﴿وَكُلَّ شَيۡءٍ أَحۡصَيۡنَٰهُ فِيٓ إِمَامٖ مُّبِينٖ﴾ [يس: ١٢] علي بن أبي طالب، ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [النبأ: ١، ٢] علي بن أبي طالب ...)[1].

وفي موضوع آخر يقول: (وأما الباطن المخالف للظاهر المعلوم فمثل ما يدعيه الباطنية القرامطة من الإسماعيلية والنصيرية وأمثالهم، ممن وافقهم من الفلاسفة وغلاة المتصوفة والمتكلمين).

ثم ذكر أمثلة لتفاسيرهم للنصوص تبعًا لهذا التصور حيث يقول: (وشر هؤلاء القرامطة .. فيقولون: «الصلاة» المأمور بها ليست هذه الصلاة، أو إنما يؤمر بها العامة، وأما الخاصة فالصلاة في حقهم معرفة أسرارنا، «والصيام» كتمان أسرارنا، و«الحج» السفر إلى زيارة شيوخنا المقدسين ...) إلى أن يقول: (و«جبريل» هو العقل الفعال الذي تفيض عنه الموجودات، و«القلم» هو العقل الأول الذي تزعم الفلاسفة أنه المبدع الأول، وأن الكواكب والقمر والشمس التي رآها إبراهيم هي النفس والعقل وواجب الوجود، وأن الأنهار الأربعة التي رآها النبي ﷺ ليلة المعراج هي العناصر الأربعة ...) إلى أن يقول: (وأما باطنية الصوفية فيقولون في قوله تعالى: ﴿ٱذۡهَبۡ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ﴾ إنه القلب و ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ أنها النفس...) إلى أن يقول في صنف آخر: (وباطنية الفلاسفة يفسرون الملائكة والشياطين بقوى النفس...)[2]. أطلنا في ذكر هذه التفسيرات، وهي قليل من كثير، امتلأت بها كتبهم وتفاسيرهم، وأخذ بها كثير من الناس قديمًا

(١) شرح مقدمة التفسير ص١١١-١١٥، وانظر أمثلة أخرى في نفس المرجع ص١١٥-١٢٠، وانظر الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/ ٣٥٩-٣٦٠).

(٢) انظر هذه التفاسير وغيرها في الفتاوى (١٣/ ٢٣٦-٢٤٢).

وحديثًا.

ولا شك أن أكثر من يقرأ هذه التفاسير، ويطلع على هذه الأمثلة، قد يأتيه العجب من أن هناك من يصدق بها ويتأثر بها ويدافع عنها.

ويأتي سؤال كيف استطاع هؤلاء أن يُقنعوا الناس بهذه الأكاذيب والتي يطلقون عليها تفاسير؟ والجواب أن من ينظر إلى الآخذين بهذه الأقوال والمدافعين عنها يجد أنهم في الغالب لا يخرجون عن فئتين:

الفئة الأولى: عوام الناس، والذين غلب عليهم الجهل، فاتبعوا هؤلاء على أنهم علماء وأئمة.

الفئة الثانية: أهل الأهواء والمطامع، فاعتنقوا هذه الآراء من أجل تحقيق أطماع خاصة، أو من أجل استغلالها للطعن في هذا الدين، ومحاولة إضعافه من داخله.

وقد وقع في كثير من طوائفهم، تعظيم بعض الأشخاص إلى درجة لم يبلغها الأنبياء، وهذا يظهر عند غلاة المتصوفة والشيعة. وقد يصل هذا الغلو في هؤلاء الأشخاص إلى القول باتصالهم المباشر بالخالق سبحانه وتعالى، أو إيحاء الله إليهم ونفث الحقائق في أنفسهم.

ثم تأتي التفاسير العجيبة عن طريق هؤلاء المعظمين، فتقبل دون اعتراض. فإذا اعترض عليهم معترض بالمعهود من كلام السلف، أو بالعقل، أو بعدم سماح أسلوب العرب بهذا، فالجواب سهل، والرد بسيط للغاية، فيردون بأن هذه الأقوال أتت من طريق هؤلاء المعظمين، فعن طريق اتصالهم بالخالق، كشف لهم من الحقائق ما لا يمكن للبشر أن يتصوروه، وبهذا تمكنت هذه الأقوال من كثير من الناس.

٤- الغلو في الأخذ بالظاهر:

الغلو في الأخذ بالظاهر من النص، سواءً كان ذلك في جميع النصوص أو في بعضها. وهو عبارة عن وضع معاني للنص بحسب ما يدل اللفظ

بظاهره، وهذا المعنى لا يحتمله سياق النص، ولا يدل عليه مراد المتكلم.

فإن معرفة النص بحسب ظاهر اللفظ (بقطع النظر عن المتكلم به وهو الله، وعن المنزل عليه هو رسول الله ﷺ، وعن المخاطب به وهم المرسل إليهم. ينظر إلى الكلام من حيث هو كلام فقط، وهذا أيضًا خطأ، فإنه بلا شك عند جميع الناس أن الكلام يختلف معناه بحسب المتكلم به، وبحسب المخاطب به أيضًا)(١).

ومع تعدد أسباب هذه الظاهرة وهذا الموقف العملي، إلا أنه يظهر أثر التصورات السابقة في هذا الموقف، فهو عبارة عن ردّة فعل متطرفة ضدّ التصورات السابقة، ومن هنا تبرز مشكلة صاحبت البشرية في كل عصورها، وهو أنه ما ظهر انحراف إلا صاحبه انحراف معارض له، وقلّ من يأخذ بالوسط والاعتدال، فعندما ظهر نفي القدر ظهر القول بالجبر، وعندما ظهر التشبيه والتمثيل ظهر التعطيل، وعندما ظهر الغلو في الأحكام ظهر الإرجاء، وعندما ظهر سب الصحابة ظهر تأليه بعض الصحابة، وهكذا كانت أغلب الانحرافات، ما بين فعل وردّة فعل، أو فكرة ونقيضها.

وعندما وقع القول بالمجاز والتخييل والباطن، وقع القول بالظاهر والحقيقي المبالغ فيه كردة فعل معاكسة، ولكنها غير متوازنة، ولم تأخذ بالوسط الذي مدح الله أهله، وحثنا على الأخذ به.

والمغالون في الأخذ بالظاهر، تكوَّن لهم من موقفهم هذا منهجًا يمكن أن يطلق عليه: (المنهج الحرفي) الذي يتم التعامل من خلاله مع النصوص، يقول الدكتور ناصر العقل في بيان أنواع المناهج عند أهل الأهواء في التلقي والاستدلال:

(المنهج الأول: المنهج الحرفي في الموقف من النصوص وتفسيرها،

(١) من كلام الشيخ ابن عثيمين في شرح مقدمة التفسير ص٩٥، ٩٦.

والاستنباط منها، كما عند الخوارج والظاهرية. فلا يعولون على فقه النصوص والاستنباط منها كما يفعل السلف)[1].

ونحن نتوسع في أهل الظاهر، لندخل كل من بالغ في وضع معنًى ظاهر للنص، ويمكن تقسيمهم إلى قسمين:

الأول: الظاهرية (أصحاب المذهب الفقهي المشهور).

الثاني: أهل التشبيه والتمثيل.

فأهل القسم الأول يصح أن يقال عنهم أنهم (راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام. ثم هؤلاء كثيرًا ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة)[2].

ولهذا يمكن أن يطلق على منهجهم «بالمنهج الحرفي» فإننا نجد أن نظرهم إلى اللفظ أسبق من نظرهم إلى المعنى، ومع هذا فهم أقرب إلى أهل السنة، وعلماء المذهب الظاهري من العلماء الأجلاء الذين أثنى على أغلبهم علماء أهل السنة.

أما القسم الثاني: أهل التشبيه والتمثيل وهؤلاء كانت مبالغتهم واضحة في نصوص الصفات إلى حد جعلوها مثل صفات المخلوقين.

قال شيخ الإسلام: (لكن الزيادة في الإثبات إلى حد التشبيه هو قول «الغالية» من الرافضة، ومن جهّال أهل الحديث وبعض المنحرفين)[3].

وقد فهم أهل التشبيه والتمثيل من النصوص (مثل ما للمخلوقين وظنوا أن لا حقيقة لها سوى ذلك، وقالوا: محال أن يخاطبنا الله سبحانه وتعالى بما لا نعقله ثم يقول: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣] ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢١٩] ﴿لِيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩] ونظائر ذلك وهؤلاء هم

---

(١) مناهج أهل الأهواء والافتراق والبدع وأصولهم وسماتهم ص١٧.
(٢) انظر: شرح مقدمة التفسير ص٩٥ وما بعدها.
(٣) الفتاوى ٦/ ٥١.

المشبهة)[1].

وأهل التشبيه والتمثيل هم على خلاف الظاهرية أصحاب المذهب الفقهي، فالظاهرية لها منهج فيه خطأ وصواب، وعلماء الظاهرية علماء أفاضل، وأهل مقاصد حسنة، ويمكن مناقشتهم بالحجة والبرهان، أما المشبهة والممثلة الذين غلوا في الإثبات في نصوص العقائد، فوضعوا لها معاني وقالوا بأنها المعاني الحقة، مع أنها معاني لم يردها الله ولا رسوله ﷺ، وهذا يعرفه من كان على معرفة بكلام الله وكلام الرسول ﷺ، وعلى معرفة بتفسير الرسول ﷺ للنصوص، وتفسير صحابته والذين هم أعلم بالمراد منها بعد رسول الله ﷺ.

وأهل التشبيه والتمثيل يعدون من أسوأ فرق المسلمين، ومن أكثرها انحرافًا، وقد وصل بهم الأمر إلى أن قالوا في الله أقوالاً شنيعة، فتجد فيهم من يشبه الخالق سبحانه بنفسه، وتجد فيهم من يعكس الأمر فيشبه نفسه بالخالق، تعالى الله عما يقول الملحدون في أسمائه وصفاته.

وقد تأثر بمثل هذه الأقوال كثير من الجهال، وأخذ بها كثير من أهل الأهواء الذين يحملون الكره للإسلام، فاندسوا داخله من خلال هذه المقولات من أجل إفساد دين الناس وهدم الإسلام.

٥- الإلحاد في آيات الله:

نصل إلى الموقف الأخير من النصوص الشرعية، وهو الإلحاد فيها، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ﴾ [فصلت: ٤٠]، (وآيات الله عز وجل تنقسم إلى قسمين: آيات كونية وآيات شرعية)[2]، والذي نقصده من القسمين، هو القسم الثاني، أي الآيات الشرعية،

---

(١) الصواعق المرسلة على الجهمية، والمعطلة (٢/ ٤٢٥)، وانظر: مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات (٧٩-٩٣).

(٢) شرح العقيدة الواسطية للشيخ محمد بن صالح العثيمين (١/ ٩٣).

(وهي ما جاءت به الرسل من الوحي كالقرآن العظيم وهو آية، لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۚ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٢] ... ويكون الإلحاد فيها: إما بتكذيبها، أو تحريفها، أو مخالفتها)[1].

ويهمنا من هذه الأنواع، ما أوصل إلى الكفر، وأخرج من الملة، وهذا يظهر في رفض الآيات، والتكذيب بها صراحة، أو يظهر عن طريق وضع معاني لها، تدل هذه المعاني على طعنه في النصوص الشرعية، وتكذيبه لها، وعدم إيمانه بها، وأغلب من يأخذ بهذا الموقف من لا تجده يقرّ أصلاً بالخالق سبحانه وتعالى، أو برسله الكرام، أو بالكتب السماوية، ولهذا فإلحاده في آيات الله غير مستغرب، وهو ملحد بآيات الله حتى وإن اعترف بصحة بعضها، لموقفه العام من أركان الإيمان.

أما من آمن بالله وبالرسالات، وبالكتب السماوية، ثم كانت له مواقف عملية خاطئة مع النص الشرعي ما بين تحريف أو تعطيل أو تفويض، فإن هذا لا يحكم عليه بالإلحاد المخرج من الملة، إلا بعد معرفة مدى تحريفه أو تعطيله أو تفويضه، فإن كان يوصله إلى الكفر ويخرجه من الملة، حكمنا على أن موقفه إلحاد في آيات الله بصورته المكفرة، وإن لم يكن موقفه المنحرف يوصل للكفر، حكمنا على أن موقفه إلحاد في آيات الله لكن بصورة دون الكفر.

ونحن نصب اهتمامنا على النوع الأول الذي يرفض النص الشرعي كاملاً، ويكذب به، أو يرفض بعض النصوص ويكذب بها، أو يضع معاني للنص، يعرف من قرأها، أن واضع هذه المعاني، لا يؤمن حقيقة بهذا النص، إلا إن كان أحمقَ أو جاهلاً فيقلد هؤلاء المكذبين.

فهذا من الإلحاد الواضح في آيات الله، وغالبًا ما يكون صاحبه، إما

(١) شرح العقيدة الواسطية للشيخ محمد بن صالح العثيمين (١/ ٩٤).

كافرًا كفرًا أصليًا وعلى ملة أخرى، أو أنه منافق زنديق.

وإذا كان مثل هذا الصنف من الناس لا يحتاجون إلى أسباب ليلحدوا، فالشيطان قد استولى عليهم، والنفاق قد تمكن منهم، بما كسبت أيديهم، فيأتون بمثل هذه المواقف الإلحادية.

ومع هذا فإن من نظر إلى أسباب أخرى فسيجد شؤم التصورات الباطلة على أصحابها، فهم يرون أن نصوص الأنبياء غير حقيقية، وأنها ضرب من الأساطير والخيال، فكذبوا بها أو ببعضها، ووضعوا لها معاني عجيبة، وهذا لا يستغرب حدوثه ممن تصور تصورات باطلة حول النصوص، بل يصبح الموقف مبررًا لديهم.

وقد ساهمت الفرق الإسلامية، والتي يؤمن أصحابها بالخالق والرسالات والكتب السماوية واليوم الآخر، لقد ساهمت بتصوراتها الباطلة حول النص الشرعي في فتح الباب أمام هؤلاء الملاحدة على مصراعيه.

فمن قال من أصحاب الفرق الإسلامية بأن للنصوص باطنًا، وأتى بمعان لا توصل إلى حد الإلحاد، أتى الملاحدة فوضعوا معاني باطنة واضحة الإلحاد.

ومن قال بوجود تخييل في النصوص الشرعية وأقرّ بالرب والرسل والكتب واليوم الآخر، أتى الملاحدة وقالوا إن التخييل كذب، والكذب يجوز أن يُكذّب ويعترض عليه، وإنكاره من تمام العقل.

ومن جعل في النصوص مجازًا، وصرف الآيات عن ظاهرها بتأويلات خفيفة أتى الملاحدة واستغلوا هذه الدعوى، وجعلوا جميع النصوص مجازية، وصرفوها عن ظاهرها بصورة عبثية، ووضعوا معاني من أعظم أنواع الباطل[1].

---

(١) انظر: لبعض الصور الغالية في الإلحاد في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام.

وهكذا نرى كيف فتحت التصورات السابقة الشر على مصراعيه أمام هؤلاء الملاحدة، وجعلت لهم سبيلاً على النصوص الشرعية، بل وسبيلاً على أصحاب التصورات السابقة من الفرق الإسلامية المشهورة.

فيما سبق استعرضنا من زاوية منهجية الانحراف الواقع مع النصوص الشرعية في تاريخ الأمة الإسلامية، وهدفنا من ذلك ربطه بالحاضر، فليس من منهجنا ذكر باطل لا وجود له أو قد اندثر أو انحراف ضعيف لا أثر له، خاصة أن ذكره قد يؤدي إلى الإعلاء من شأنه. لقد تمّ عرض الانحرافات التي وقعت مع النص الشرعي، في ضوء الخطوات التي وضعناها والتي بدأت بتحديد أهم التصورات الخاطئة مع النص الشرعي وذُكر أربعة منها وهي:

القول بالمجاز في النص الشرعي، والقول بالباطن فيه، والقول بأنه نص تخييلي، والقول بخلق القرآن.

وإذا كانت التصورات الثلاثة: المجاز، والباطن، والتخييل استمرت واضحة في بقية المبحث واختفى خلق القرآن، فذلك عائد إلى وضوحها في قضايا المبحث، بخلاف القول بخلق القرآن، فقد وُضع ضمن التصورات لأنه منها، ولكن آثاره أخذت اتجاهًا آخر، لا تتعلق مباشرة ببحثنا، ومن هنا توقف ذكره في التصورات واستمرت الثلاثة الباقية من أول المبحث إلى نهايته.

بعد بيان التصورات الأربعة، انتقلنا إلى النتائج المباشرة لهذه التصورات وكان من أهمها: زعم التعارض بين العقل والنقل، والأخذ بالقرآن دون السنة، والأخذ بالمتواتر من السنة، وعدم حجية الآحاد، ويبقى على رأسها التعارض بين العقل والنقل. والنقل مبهم فقد يكون واسعًا فيدخل فيه القرآن والسنة والإجماع، وعلوم الشريعة، وقد يكون النقل القرآن والسنة فقط، أو القرآن فقط عند من لا يقبل بالسنة.

ومن التصورات السابقة ونتائجها المباشرة خرجت المواقف العملية مع النص الشرعي وكان من أهمها:

التأويل والتعطيل والتفويض والغلوّ في الأخذ بالظاهر والإلحاد في آيات الله.

وقد ثبت ترابط الانحراف بين ما سبق، فإن كان في التصورات استمر في نتائجه العلمية والعملية. وإن كان في المواقف العملية فهو يؤثر في المواقف العلمية وفي التصورات العامة.

وسيظهر من خلال هذه الرسالة استمرار التصورات السابقة في العصر الحديث وأنها لازالت قائمة لدى كثير من الفرق والاتجاهات والشخصيات المشهورة، ومن بينها الاتجاه الفلسفي المعاصر الذي يدور الحديث عنه في هذه الرسالة.

وباستمرار التصورات فالنتائج والآثار والمواقف العملية لازالت كذلك مستمرة، نعم قد تأتي بمسمَّيات جديدة، أو يزاد لها مضامين جديدة.

وإذا كان حاصل التصورات هو أن النص الشرعي لا يعبر عن الحقائق، وكان أوضح النتائج التعارض بين العقل والنقل، وأشهر المواقف العملية، التأويل والتفسير والإلحاد في آيات الله، وهذا خلاصة ما تمّ عرضه، فإن علاقة هذه الخلاصة بالاتجاه الفلسفي المعاصر، واضحة للمطلع على مواقف هذا الاتجاه.

فإن تصورات الاتجاه الفلسفي المعاصر للنص الشرعي، ونتائج هذه التصورات وآثارها والمواقف العملية النابعة منها، لا تختلف من حيث البناء العام، عن الانحرافات القديمة، وما هذا البحث إلا محاولة لتوضيح ذلك الأمر.

ولكن ولأسباب منهجية، انطلقت في توضيح ذلك باتجاه معاكس لما سبق، أي من المواقف العملية المشهورة عند الاتجاه الفلسفي المعاصر وهي: التأويل، والتفسير، والنقد، وعدت منها إلى النتائج والآثار وخاصة التعارض بين العقل والنقل ومنها إلى التصورات وخاصة القول بالتخييل الذي ارتبط قديمًا وحديثًا بالفلاسفة.

٤ – حقيقة الاجتهاد والتجديد وضوابطها في الإسلام والانحراف المعاصر فيهما:

الاجتهاد في مفهومه اللغوي (بذل الوسع)[(١)]، أو هو (بذل الجهد لإدراك أمر شاق)[(٢)] ولهذا يوسع أحيانًا في استعمال الناس فيقال الاجتهاد في الطاعة، والاجتهاد في العمل، والاجتهاد في الدعوة، والاجتهاد في التفكير، والاجتهاد في فعل الخيرات، وهكذا، أما إذا انتقلنا إلى المعنى الاصطلاحي فإنه يضيق ليصبح عند علماء الأصول: (بذل الجهد لإدراك حكم شرعي)[(٣)]. أما التجديد ففي اللغة يقال: (أجدّه وجدّدَهُ واستجده: صيّره جديدًا فتجدّد)[(٤)] وفي استعمال الناس يوسع فيقال: التجديد في أسلوب التفكير، والتجديد في الإدارة، والتجديد في طريقة التعلم والتعليم، والتجديد في التعامل مع الناس إلى غير ذلك من الاستعمالات، وأما عندما ننظر إلى معناه الاصطلاحي، والشرعي فالتجديد (يعني جعل الشيء جديدًا، فتجديد الدين يعني إعادة نضارته ورونقه وبهائه وإحياء ما اندرس من سننه ومعالمه، ونشره بين الناس)[(٥)] وهذا المعنى هو مضمون حديث الرسول ﷺ الذي قال فيه: **((إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها))**[(٦)].

ونحن نريد من الاجتهاد والتجديد حقلاً معينًا، وهو الاجتهاد والتجديد الديني، فما يهمنا في هذا المبحث هو الاجتهاد في أمور الدين،

---

(١) القاموس المحيط ص٣٥١.

(٢) الأصول من علم الأصول للشيخ محمد بن صالح العثيمين ص٩٧، ط ٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ.

(٣) المرجع السابق، ص٩٧.

(٤) القاموس المحيط ص٣٤٦.

(٥) التجديد في الإسلام ص٣٩، ط٢، المنتدى الإسلامي، لندن ١٤١١هـ.

(٦) رواه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة (رقم ٤٢٩١) ٤/١٠٦، وصحح إسناده عبد القادر الأرناؤوط، انظر جامع الأصول ١١/ ٣٢٠.

والتجديد في الدين، ولذا فالحديث سيكون عنهما بمعناهما الاصطلاحي.

ومن هنا فشروط الاجتهاد أو التجديد، وصفات المجتهد أو المجدد التي يذكرها العلماء والتي سنذكرها بعضها هنا، إنما تخص الاجتهاد والتجديد الديني، ولا تتعلق بالاجتهاد أو التجديد في المجالات الأخرى.

نعود إلى الاجتهاد والتجديد الديني لبيان صفات المجتهد والمجدد وشروط الاجتهاد والتجديد:

أولاً- الاجتهاد: يقول الشاطبي - رحمه الله -: (إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين؛ أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها)[1]. والتمكن من الاستنباط يحتاج إلى المعرفة بأمور منها المعرفة بـ(الكتاب والسنة، أي ما يتعلق منهما بالأحكام، ثم بمعرفة مواقع الإجماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخ والمنسوخ وحالة الرواة..)[2].

ثانيًا - التجديد: فكذلك يمكن أن يُقال أن درجة التجديد تحصل لمن اتصف بـ:

أولاً: أن يكون على منهج أهل السنة والجماعة في أبواب الاعتقاد.

ثانيًا: أن يكون متمكنًا من علوم الشريعة، وليس شرطًا أن يكون مجتهدًا، كما اشترط ذلك بعض العلماء.

ثالثًا: الإرادة القوية في تغيير حال الأمة من الانحراف إلى الصراط المستقيم[3].

ونختم هذا التعريف بالاجتهاد والتجديد ببيان المقبول منهما والمرفوض، ونبدأ بذكر الاجتهاد، حيث يقول الشاطبي - رحمه الله -: (الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان؛ أحدهما: الاجتهاد المعتبر شرعًا،

---

(١) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة ٤/ ٧٦، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) المرجع السابق ٤/ ٧٦ ضمن التعليقات، وانظر الأصول من علم الأصول ص٩٧ .

(٣) انظر: **التجديد في الإسلام**، ص٥١ وما بعدها .

وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد، وهذا هو الذي تقدم الكلام فيه. والثاني: غير المعتبر، وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه، لأن حقيقته أنه رأي بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم اعتباره لأنه ضدّ الحق الذي أنزله الله، كما قال تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٨] وقال تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦])(١).

ويقال في التجديد(٢) قريبًا مما قيل في الاجتهاد، فإذا كان التجديد هو: تجديد الدين بإعادة النظارة إليه والرونق والبهاء، وإحياء ما اندرس من سننه ومعالمه، ونشره بين الناس، فإن ما خالف ذلك لا يعتبر تجديدًا، بل هو رأي يعتمد على اتباع الهوى، وتلبيس الشيطان، ومن هنا فالدعوات التي تتبنى التجديد وتسمي نفسها بدعوات تجديدية، ثم تقوم بتحريف الدين، أو بتفسيره وتأويله بصورة عبثية من أجل موافقة العصر، والرضوخ أمام ضغط الواقع الحديث ليس مقبولاً (فالتجديد المقصود المنشود ليس تغييرًا في حقائق الدين الثابتة القطعية لتلائم أوضاع الناس وأهواءهم، ولكنه تغيير للمفهومات المترسبة في أذهان الناس عن الدين، ورسم للصورة الصحيحة الواضحة، ثم هو بعد ذلك تعديل لأوضاع الناس وسلوكهم حسبما يقتضيه هذا الدين)(٣).

ونحب أن ننبه إلى أنه لا يفهم من كلامنا السابق إقفال الباب أمام المسلم فلا ينظر في النصوص الشرعية، فيحاول فهمها أو تفسيرها أو استنباط بعض الأحكام أو العبر منها، أو استخراج بعض الإيحاءات

---

(١) الموافقات (٤/ ١٢٠، ١٢١).

(٢) انظر في ذلك: التجديد في الإسلام ص٣٩-٤٣ .

(٣) التجديد في الإسلام ص٤٢ .

والمعاني التي تحتملها، ولكن لا يُسمى فعله هذا اجتهادًا أو تجديدًا.

فمن المتفق عليه أنه لا يصل إلى مرتبة الاجتهاد والتجديد إلا شخص تحققت فيه شروط مهمة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المجتهدين أفرادًا أو جماعة، والمجددين أفرادًا أو جماعة، هم الذين يحق لهم أن ينظروا في الوقائع الجديدة ويجتهدوا فيها، وينظروا إلى أمر الدين وما اندرس فيه أو حُرّف، فيجددونه.

إن الاجتهاد والتجديد، من الأبواب المشروعة في الإسلام، فقد دلت النصوص عليهما وعلى فضل أهلها، وعلى أهميتهما، سواءً كان ذلك صراحة أو إشارة، ومن هنا كان الاجتهاد والتجديد بابين شرعيين في النظر إلى النصوص وفهمها وإحيائها بين الناس وتنزيلها على الوقائع الجديدة، وحصرت المهام الصعبة في ذلك إلى المجتهدين والمجددين.

وقد وجد الاتجاه الفلسفي المعاصر أن أنسب باب للدخول على النصوص الشرعية وعلى القضايا الدينية هو من باب الاجتهاد والتجديد وذلك:

١ - لمكانة هذين البابين عند الأمة الإسلامية.

٢ - ولأنهما من أهم الأبواب للدخول إلى الإسلام ونصوصه بصورة مقبولة لدى الناس. وبهذا تحقق لهم أمران:

الأول: القبول والانتشار لدى فئات متنوعة في المجتمع الإسلامي.

الثاني: تأويل النصوص أو نقدها أو تفسيرها تفسيرًا يلائم تصوراتهم وكل ذلك عن طريق مفتاح علمي إسلامي - بزعمهم -.

لهذا كانت الدعوة إلى الاجتهاد والتجديد ضرورية للاتجاه الفلسفي المعاصر حتى يقتحم أصحابه مجال الوحي، فيقولون فيه ما أرادوا من نقد أو تأويل أو تفسير أو غير ذلك، وكل هذا من باب الاجتهاد والتجديد المأمور بهما شرعًا وعقلاً، وإن كان هذا واضحًا عند من بقي يداري منهم، أو على أحسن الأحوال من صَعُبَ عليه التضحية بالإسلام كليًا، ونجد هذا

متمثلاً في أصحاب التيار التأويلي، أما أصحاب التيار النقدي فهم يرون أن الواجب علينا هو تجاوز مرحلة الاجتهاد والتجديد إلى نقد العقل الإسلامي. ومن ينظر إلى الفريقين لا يجد لديهم أية مؤهلات لمثل هذا القول، ومع هذا فهم ينتقلون من مجالهم من كونهم فلاسفة أو أساتذة فلسفة أو باحثين في الفلسفة إلى مجال آخر، ويريدون أن يصبحوا مجتهدين ومجددين في الدين.

نعم قد نعترف لكثير منهم، بأنهم على حظ كبير من الفلسفة، ولكن لا يعني هذا أنهم أصبحوا علماء في الدين أو في الطب أو في الفيزياء أو الهندسة أو غيرها.

فهم ربما كانوا مجتهدين في الفلسفة أو مجددين لها، لكن لا يعني هذا أنهم أصبحوا مجددين أو مجتهدين في الدين أو في غيره.

لقد كثرت الدعوة إلى الاجتهاد والتجديد لدى متأخريهم دون أن يخبرونا عن المؤهلات التي أوصلتهم إلى هذه المكانة.

إن من يتابع النتاج الفلسفي المعاصر، ويراقب أعلامه إذا خرج من تياره الفلسفي إلى تيار آخر، وتكلم حوله أو انتقده، سيجد من يُعارضه، وسيجد المعارك التي تحتدم بسبب ذلك، التي تدور في الغالب حول تجهيل الخصوم وتخطئتهم، مع أنها تكون في مجال أقرب إلى مجال الفلسفة، فإذا انتقل إلى مجال آخر قد يجهله، ظهر عجزه، فكيف يكون حاله إذا انتقل إلى مجال الدراسات الدينية عند ذلك يظهر جهله، ويكون في حال جهله بالعلوم الإسلامية الشرعية وانتمائه للفلسفة في الوقت نفسه، ينقل مغالطات الفلسفة وتهافتها إلى الدراسات الدينية.

إن الفلسفة من وجهة النظر الشرعية، لا تزال تعيش إشكالات كثيرة لم تحل إلى الآن، ويمكن تفسير السبب في ذلك بمعرفة قصة نشأة الفلسفة الغربية لقد تكونت الفلسفة الغربية، في وسط مجتمع ذي دين محرّف، ويقوده علماء سوء بصورة منحرفة للغاية، فقامت الفلسفة الحديثة على

الاعتراض عليه، والانفصال عنه، وعلى محاربة علماء الدين، ولها الحق في معارضة الانحراف ورفضه، ولكنها بسبب أو بغير سبب امتدت المعارضة إلى الدين ذاته.

وبما أن فلاسفتنا قد نقلوا أغلب فلسفتهم عن الفلسفة الغربية، فقد نقلوا أيضًا تصوراتها عن الدين، ومحاربتها للدين، وعداوتها للدين، ونقلوا كذلك كيف تعاملت مع الدين واستثمروا ذلك في تعاملهم مع الإسلام، وذلك دون أن يفرقوا بين المختلفات، أي بين الدين الصحيح والدين المحرف.

وإن أي باحث صادق مع نفسه، يعرف الفرق تمامًا بين الحال في العالم الإسلامي والحال في العالم الغربي، فدين الإسلام قد تكفل الله بحفظه، وعلماء الإسلام لهم تاريخ من أعظم تواريخ البشر، من حيث العلم والصدق والزهد والورع وتمام مكارم الأخلاق.

فأين الدين[1] من الدين؟ وأين العلماء من العلماء؟ الاختلاف واضح وكبير للغاية، وإذا كان هذا حال علماء الإسلام من العلم والصدق والإخلاص والورع والنصح للأمة، فهم الأولى بإقامة الاجتهاد، وتجديد الدين، فهذا تخصصهم، وهذا مجالهم، ولا يجوز لأحد من المشتغلين بالفكر الفلسفي أن يزايد عليهم، ولا فائدة من قيام غيرهم بمهمتهم، ما دام ليس عارفًا بالشريعة، ولا تحققت فيه شروط الاجتهاد أو التجديد، ولذا من تحدث في غير اختصاصه أتى بالعجائب، وقام بما لا فائدة منه، وضرره أكبر من نفعه، وها نحن نشاهد ماذا جنت الفلسفة الغربية، عندما دخلت في غير مجالها، فأدّت إلى ظهور الإلحاد بالله، وإنكار الغيب، والاستهانة بالشرائع السماوية بصورة علنية بدءًا من القرن الثامن عشر.

لم يكن الاتجاه الفلسفي لوحده، يستخدم مصطلحي الاجتهاد

---

(١) لا نقصد بهذا الدين الذي أتى به المسيح ابن مريم عليه السلام، وإنما نقصد الدين الذي صنعه النصارى بعد عيسى عليه السلام.

والتجديد، بل أغلب المتأثرين بالحضارة الغربية من التغريبيين يستخدمونهما ولكل وجهة هو موليها[1]، ولكل اتجاه تعامله الخاص مع الاجتهاد والتجديد، وإن كان أغلبهم ينادي بالاجتهاد والتجديد بمفهومهما الواسع، بحيث يكون هناك اجتهاد في جميع ميادين الفكر، وتجديد في جميع فروع الحياة، ولا شك أن هذا مطلب الجميع، وعلماء الإسلام ودعاته ومفكروه هم أشد من يطالب بهذا، ولكنهم يطالبون به في ضوء الإسلام، ومن هنا وقع الافتراق مع الاتجاهات التغريبية العلمانية.

ونعود إلى الاتجاه الفلسفي فنجده قد استخدم الاجتهاد والتجديد بمفهومهما العام، وكذلك بمفهومهما الاصطلاحي، على أنهم في أغلب الأحوال يستخدمون المصطلحين بمعنى واحد، إنهم ينادون بالاجتهاد والتجديد في جميع الميادين، ومنها الاجتهاد والتجديد الديني، ويتبعون ذلك بأبحاث وتطبيقات عملية في أبواب العقيدة والشريعة، وعلى جميع النصوص دون أي استثناء، ودون أي نظر إلى حقيقة الاجتهاد والتجديد: ما هما؟ ومن يقوم بهما؟

ومن ينظر إلى الاجتهاد والتجديد عند الاتجاه الفلسفي المعاصر يجده في حقيقته تغيير لمعالم الدين وأصوله، تحت ضغط الحياة الحديثة، أو من أجل أن يتلاءم الدين مع أفكارهم وتصوراتهم، ويختلفون في طريقة العمل الاجتهادي والتجديدي، على أن أشهر هذه الطرق، طريقان:

الأول: عن طريق استخدام المناهج التأويلية التي يعسفون بها النصوص لتوافق أفكارهم، أو الحضارة المعاصرة في صورتها الغربية.

الثاني: عن طريق استخدام مناهج نقدية، فيهدمون بها النصوص صراحة من أجل البقاء على التصورات والأفكار التي أخذوا بها، أو من أجل الدخول في حضارة العصر.

---

(١) انظر: جمال سلطان، **تجديد الفكر الإسلامي**، دار الوطن، السعودية.

وأصحاب الطريقين، الأول: في عملهم التأويلي، والثاني: في عملهم النقدي، ينطلقون في أغلب الأحوال من باب الاجتهاد أو التجديد وهذا في الظاهر، أما حقيقة أمرهم فهم يقومون بتغيير الدين وتحريفه، أو هدمه ونبذه، أو على الأقل إقصائه بعيدًا عن نشاطات الحياة، وبهذا يحققون أغراضهم وأهدافهم بآلة إسلامية، فيتقبله بعض المسلمين، بخلاف الاستعانة بأداة أو آلة خارجية، فقد أثبتت تجاربهم السابقة فشلهم في ذلك، وهم يصرحون أحيانًا بعدم إمكانية تجاوز الإسلام والتخلص منه إلا من داخله، أي باستخدام أداة إسلامية[1]، وأحيانًا يستخدمون عبارات ألطف، فيقال: إنه لا يمكن تجديد الإسلام من خارجه، أي عن طريق آلات ومناهج غربية، وإنما يكون التجديد من داخله. إذًا فهناك موقف يرى الاجتهاد والتجديد عن طريق التوفيق واستخدام التأويل، وموقف يرى الاجتهاد والتجديد عن طريق النقد الصريح للإسلام، ومن لم يكن من هذين الموقفين فهو يتراوح بينهما، مع العلم أن مفهوم الاجتهاد ومفهوم التجديد متقارب لديهم، فهم لا يفرقون بينهما كثيرًا.

الطريق الأول: الاجتهاد والتجديد عن طريق المناهج النقدية:

يُعد أركون من أشهر دعاة النقد، والاستعانة بالمناهج النقدية، وعند حديثه عن موضوع الاجتهاد يعترف بأنه (من أشق ما يكون على المعالجة في كل أبعاده. فهو لا يتطلب منا فقط الاستعانة بالعديد من العلوم القديمة والحديثة الإسلامية والداخلية)[2] وننبه هنا قبل الاستمرار مع أركون إلى أن الاجتهاد، لا يتطلب فقط الاستعانة، بل التمكن الحقيقي منها، خاصة ما كان له علاقة مباشرة بالاجتهاد، ولا شك أن من يعرف حقيقة الاجتهاد

---

(١) من أشهر البدايات حول هذا التوجه ما قام به أدونيس، انظر: **الثابت والمتحول «الأصول»** ص٣٣، ط ٤، دار العودة، بيروت ١٩٨٣م.

(٢) محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي** ص١١، ط ١، دار الساقي، لندن ١٩٩١م.

وطبيعة المجتهدين، ومدى تحقق الشروط والصفات التي وضعت للاجتهاد أو المجتهدين، ثم ينظر إلى الفلاسفة يعرف مدى بعدهم عن ذلك، وسعة جهلهم بأساسيات العلوم الشرعية، فضلاً عن أن يصلوا إلى مناقشة قضايا الاجتهاد، وقد سبق الحديث عن هذا الأمر، واتضح صعوبة امتلاكهم للعلوم الإسلامية أو وسائلها، ولكنهم لعجزهم عن امتلاك هذه العلوم، يقومون بالهجوم على علماء الإسلام، بصورة ملتوية ومخادعة فيقول أركون عن المشكلة الثانية: (وإنما يتطلب أيضًا وبشكل أهم الانتباه إلى المشكلة الخطيرة التالية: وهي أن مسألة الاجتهاد معتبرة داخل تراث الفكر الإسلامي بصفتها امتيازًا يحتكره الفقهاء. نقصد بذلك الأئمة المجتهدين..)[1].

إذًا هناك عقبتان أمامهم: الأولى عقبة امتلاك علوم كثيرة، والثانية يمكن أن نسميها رغبة كسر الاحتكار، فهو وإن كان يعترف ولو بصورة غير مباشرة بأهمية امتلاك تلك المعارف، إلا أنه لا يعترف باختصاص الاجتهاد في من توفرت فيه الشروط، وعندما نزيل عبارات التمويه، وننظر نظرة علمية، فإننا نقول: إن الاجتهاد يشترط فيه امتلاك علوم ومعارف من جهة، وأنها خاصة فعلاً بمن توفرت فيه الشروط، وليس هذا احتكارًا، وهذا شيء معتبر في كل ميادين الحياة، فالطبيب عندما يقوم بعملية جراحية فهو يحتاج إلى علوم ومعارف، وشروط وصفات، أما العمليات الخطيرة والدقيقة فهذه لا يتقنها إلا أهل الاختصاص الواسع والخبرة الطويلة، وتبقى هذه الصعوبات محصورة فيهم وحكر عليهم، لا لأنهم يحتكرونها، بل لأنهم هم القادرون على القيام بها، فمن امتلك معرفتهم وخبرتهم وقدراتهم أمكنه القيام بما يقومون به، وباب العلوم الإسلامية أولى من ذلك، فليس لأي أحد أن يقتحم هذه الميادين إلا بعد إتقانه لها، أما المراحل الصعبة، والقضايا الخطيرة، والتي ترتبط بالاجتهاد، فهذه تحتاج إلى أهل

---

(١) المرجع السابق ص١١.

مواصفات خاصة وعالية، تمكنه من القيام بتلك المهام الكبيرة.

إن الاجتهاد يتطلب فعلاً امتلاك علوم ومعارف متنوعة، ولا يكفي الإلمام العام، أو المعرفة العامة، فكيف إذا كانت هذه المعرفة التي يمتلكها الاتجاه الفلسفي عن الإسلام، قد أُخذت في أغلبها عن طريق وسيط غير محايد؛ فإن أغلبهم قد جعل وسيلته للاطلاع على العلوم الإسلامية عن طريق المستشرقين[1].

والاجتهاد ليس فيه احتكار، فالباب مفتوح لمن كان أهلاً لذلك، ولكن لا بد أن يُعرف أنه ليس كل من عرف شيئًا في الفيزياء فهو عالم فيزياء، ويمكنه الاجتهاد والتجديد فيها، ولا في الرياضيات، ولا في اللغة، ولا في الطب، ولا في الفلسفة، ولا في مجال من مجالات الفكر والمعرفة، وعلوم الإسلام ليست بدعًا في ذلك، بل هي أولى، فليس كل من ألَّم بشيء من معارف الإسلام أصبح عالمًا في علوم الإسلام فضلاً عن أن يصبح مجتهدًا أو مجددًا.

يتجاوز أركون الطعن المبطن للاجتهاد والمجتهدين، عن طريق دعوى الاحتكار – فهذه الكلمة توحي إلى سامعها أنه المحتكر غير مؤهل لعمله، ويمكن أن يقوم بهذا العمل غيره، ومع ذلك فهو يحتكره – لا يكتفي بهذا بل يتجاوز ذلك إلى دعوى أسوأ من الاحتكار، وكل هذا من أجل تشويه الاجتهاد الإسلامي لدى القارئ ليمهد لاجتهاده فيقول: (الشيء الذي ينبغي أن يحظى باهتمامنا هنا وينبغي التركيز عليه هو ذلك المزعم المفرط والغرور المتبجح الذي يدعيه الفقهاء بأنهم قادرون على التماس المباشر بكلام الله وقادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا ..)[2] إلى أن يقول: (بالطبع فإن الفقهاء يعترفون بإمكانية الوقوع في الخطأ أثناء عملية

(١) سيأتي مبحث خاص عن علاقة الاتجاه الفلسفي بالمستشرقين.

(٢) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص٦٥، ١٦.

الاجتهاد ..)[1] ولكن مع وجود عبارات غير واضحة مثل «التماس المباشر» و«مقاصده العليا» إلا أن مقصده العام واضح، وهو الطعن في المجتهدين، مع العلم أن هناك فرق بين «الفقهاء» و«المجتهدين» ولكن من هذا الفقيه أو هذا العالم أو هذا المجتهد الذي زعم مثل هذا الزعم، سواءً كان ذلك بصريح العبارة أو عن طريق التلميح والإشارة؟ لقد كان من أعظم مقولات علماء أهل السنة عند اجتهادهم أن يقولوا: إن وافق الحق أي وافق الكتاب والسنة فذلك من فضل الله، وإن لم يوافق الكتاب والسنة فارموا به عرض الحائط. فما الذي يجب أن يحظى باهتمامه، والتركيز عليه؟ وأين هو ذلك الزعم المفرط، والغرور المتبجح؟ إذا عرفنا حقيقة المجتهدين، أو حتى أطلعنا إطلاعًا يسيرًا على سيرتهم، عرفنا أن كلام أركون، كلام فارغ، ولا حقيقة له، ونكتشف أهداف أركون من عباراته المفرطة السابقة.

وأركون مع مزاعمه السابقة حول الاجتهاد الإسلامي، لا يريد الدخول على الإسلام من باب الاجتهاد، بل هو يتجاوز ذلك إلى نقد العقل الإسلامي، فهو يقول: (إنه ينبغي على المفكر المسلم أن يضطلع بها ويواجهها عندما يريد أن ينخرط اليوم في تلك المهمة المرعبة المتمثلة بزحزحة شروط الاجتهاد النظرية وحدوده من المجال اللاهوتي – القانوني الذي حُصِرَ فيه من قبل الفقهاء، إلى مجال التساؤلات الجذرية وغير المعروفة حتى الآن من قبل التراث الإسلامي: قصدت إلى مجال التساؤلات الخاصة بنقد العقل الإسلامي)[2].

وأركون يصل إلى هذه النتيجة، والهدف في الوقت نفسه، بعد مقدمات غير صحيحة أشرنا إلى بعضها. ويتضح هنا أنه لم يعد يهتم بالاجتهاد، بل بهدمه والانتقال منه إلى نقد العقل الإسلامي، وهذا نوع جديد من

---

(١) المرجع السابق ص١٦.
(٢) المرجع السابق ص١٧.

الاجتهاد، وهو من الاجتهادات المردودة، لتجاوزه ما يصح الاجتهاد فيه إلا ما لا يمكن وضعه في باب الاجتهاد، خاصة من فئة لا تملك سوى معلومات عن الإسلام.

وإن كان مصطلح الاجتهاد واضح عند علماء الإسلام، فإن (نقد العقل الإسلامي) اصطلاح عائم، يحتاج إلى توضيح، حتى يتضح ما الذي يُقبل منه، والذي لا يُقبل، مع العلم أن نقد العقل الإسلامي عند أركون يتجاوز المقبول إلى المردود، حيث أعاد طرح شبهات المستشرقين من وجود أخطاء في القرآن، وزعمهم بتلاعبات الصحابة في ذلك، ونقده الواسع لمصادر الإسلام، وعقائده وشرائعه وأصوله دون أي تفريق، وهو لا يقف عند شبهات المستشرقين، بل يأخذها كبداية لتطبيق منهجياته الحديثة[1].

وقريبًا من موقف أركون موقف فيلسوف آخر وهو الدكتور حسن حنفي، وإذا كان الحديث مع أركون عن الاجتهاد، فسيكون مع حسن حنفي عن التجديد، مع تقارب المصطلحين عندهما. يقول حسن حنفي عن التجديد إنه: (إعادة تفسير التراث طبقًا لحاجات العصر)[2].

والتراث مفهوم واسع يشمل (كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة)[3] وحسن حنفي صريح في موقفه، ولا يستخدم العبارات الغامضة فهو يقول: (ما رفضناه قديمًا قد نقبله حديثًا، وما قبلناه قديمًا قد نرفضه حديثًا، فكل الاحتمالات أمامنا متساوية)[4]. ومهمة «التراث والتجديد» عنوان مشروعه (هي إعادة كل الاحتمالات القديمة بل ووضع احتمالات جديدة، واختيار أنسبها لحاجات العصر، إذ لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها بل لا يوجد إلا مقياس

---

(١) سيأتي الحديث عن بعض الأمثلة عند الحديث عن أركون في مبحث نقد النص الشرعي.

(٢) **التراث والتجديد** ص١٣، ط ٤، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٢م.

(٣) المرجع السابق ص١٣.

(٤) المرجع السابق ص٢١.

عملي)[1]. ولا شك أن هذا الموقف العبثي والفوضوي مستغرب تمامًا من شخصية أحاطت بها هالة كبيرة كالدكتور حسن حنفي، وكأنه يحق لمن حصل على الشهادات العليا وألّف عشرات الكتب، أن يقول ما شاء دون أي ضابط علمي أو عقلي أو منهجي، ومن هنا تصعب مناقشة أهل المناهج العبثية، فإذا لم يكن هناك ضابط شرعي أو عقلي أو علمي أو حتى عملي ولم يكن له قواعده وأصوله، فكيف يتم مناقشته؟ إذا كان المعيار الوحيد هو المنفعة، فالمنفعة يصعب ضبطها أو تحديدها، ووجهات النظر تختلف حولها، ومع ذلك فهي المعيار الوحيد لدى حسن حنفي، ومهما كان هذا التجديد، سواءً كان بلا ضوابط شرعية أو عقلية أو علمية، أو كان يؤدي إلى أعظم أنواع المفاسد كالإلحاد مثلاً فهو مقبول. يقول: (فإن قيل: إن «التراث والتجديد» سيؤدي لا محالة إلى الإلحاد لأنه يعني إعطاء الأولوية للواقع على الفكر، وإعطاء التاريخ الصدارة على الوحي، والقضاء على استقلال العقائد كموضوعات لها صدقها الداخلي النظري بصرف النظر عن صلتها بالواقع العملي. قلنا إن مقولتي الإلحاد والإيمان مقولتان نظريتان لا تعبران عن شيء واقعي لأن ما يظنه البعض على أنه إلحاد قد يكون هو جوهر الإيمان، وما يظنه البعض الآخر على أنه إيمان قد يكون هو الإلحاد بعينه، بالإضافة إلى أن مقولات الإلحاد والعلمانية التي نشأت في حضارات أخرى ورفضها تراثنا القديم وبعض الحركات الإصلاحية الحديثة هي في صميمها التجديد الذي هو مضمون تراثنا القديم. فمعنى الإلحاد في الحضارة الغربية يعني إيمان في تراثنا القديم..)[2].

هكذا تصبح مقولات الإلحاد والعلمانية هي من صميم التجديد عند واحد من أبرز رموز الفكر الفلسفي المعاصر.

---

(١) المرجع السابق ص٢٢.
(٢) المرجع السابق ص٦٠، ٦١.

الطريق الثاني: الاجتهاد والتجديد عن طريق المناهج التأويلية:

يدعوا هذا الفريق إلى الاجتهاد والتجديد، ولكن بصورة أقلّ تطرفًا من الصورة الأولى، وهذه الصورة تُحوِّل الاجتهاد والتجديد إلى محاولة للتوفيق بين الإسلام وحضارة الغرب، ويأخذ هذا التوفيق صورًا متنوعة، تنصب في أغلبها لصالح الحضارة الغربية عن طريق تحريف الدين.

ويلاحظ على رواد هذا الاتجاه، أنهم كانوا أهل بدايات متطرفة في الانحراف ثم تحولوا إلى صورة أخرى، أقل تطرفًا، وليس هنا مجال الحديث عن أسباب هذا التحول، وما يهمنا أنه ما أن يتحول أحدهم عن مواقفه المتطرفة، ويبدأ مشواره الجديد حتى يعلن عن أهمية الاجتهاد والتجديد بصورة صريحة، أو بصورة غير صريحة، وكمثال فهذا زكي نجيب محمود يذكر تشيعه للفكر الغربي (فهو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوربي - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه؛ ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفات أعوامًا بعد أعوام ..)[1]. وبعد هذه الأعوام الطويلة (أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة)[2] فكان من أثرها كتابه «تجديد الفكر العربي» ومن يطلع على هذا الكتاب أو الكتب التي تبعته، يلاحظ أن هذا التجديد عام، ومن ضمن ذلك، بل أكثره، يتعلق بتجديد الإسلام، ولكن بصورة يؤول فيها قضايا الإسلام لصالح الثقافة الغربية.

ومن العناوين العامة مع زكي نجيب محمود إلى بعض التفاصيل مع الدكتور محمد الجابري، والجابري له اهتمام واسع بالتراث بمفهومه الواسع، ومن هنا فإن اهتمامه بالتجديد عمومًا وتجديد التراث خصوصًا يعتبر أمرًا ضروريًا، يمليه عليه نوعية نشاطه.

---

(١) تجديد الفكر العربي ص٥، ط ٧، دار الشروق، بيروت، والقاهرة، ١٩٨٢م.

(٢) المرجع السابق ص٥.

تحدث الجابري عن الصحوة الإسلامية، ووقف مع مفهوم الصحوة، ليخرج بأن ما نحتاجه ليس الصحوة وإنما ما نحتاجه هو التجديد، فالتجديد مفهوم موجود في «القاموس الإسلامي» (ونحن عندما نقول «القاموس الإسلامي» نقصد المفاهيم التي يزخر بها تراثنا العربي الإسلامي والتي تؤدي أحسن أداء ما يطلب من كلمة «الصحوة» أن تؤديه، وعلى رأس تلك المفاهيم الإسلامية الأصل مفهوم «التجديد»)[1] والجابري يوضح لنا المعنى الحقيقي للتجديد فيقول: (التجديد الحقيقي المطلوب هو إيجاد الحلول العملية لما يطرحه علينا عصرنا من قضايا لم يعرفها ماضينا، حلول تكون مشبعة بالخلقية الإسلامية، نعم، ولكن أيضًا تكون قادرة على الدفع بنا في طريق التقدم، طريق مواكبة العصر والمساهمة في إغناء إنجازاته)[2] وهذا الكلام في عمومه جميل، ونلاحظ أن هذا المعنى أقرب إلى باب الاجتهاد، وتبقى العموميات غير مثيرة للخلاف، وإنما الإشكال دائمًا هو في التفاصيل، ونجد أول هذه الإشكالات في حصره التجديد في التراث الإسلامي (بكسر البدعة)[3].

فإذا كان الجابري يتعامل مع الاجتهاد والتجديد بمفهوم واحد أو متقارب ثم يحصره في كسر البدعة، فإن هذا طمس للحقيقة، فإن التجديد عند المسلمين أوسع من كسر البدعة، فالتجديد فيه كسر البدعة، وفيه إعادة الدين كما هو بصفائه ووضوحه، ثم إحياؤه في قلوب الناس، وبهذا تستطيع الأمة أن تقوم بواجبها من حمل الأمانة، وإخراج حضارة إسلامية حقيقية، تملك عوامل القوة العلمية والاقتصادية والسياسية والتقنية والصناعية، وتملك النفع للبشرية، والمساهمة في قيادتها. ومفهوم التجديد مفهوم

---

(١) وجهة نظر –نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص٤٠، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٢م.

(٢) المرجع السابق ص٤٢.

(٣) أي أنه يرى أن تجديد المسلمين كان منحصرًا في كسر البدعة. انظر المرجع السابق ص٤١.

شرعي، أملته علينا النصوص ولا يستمد فقط من ظروف العصر- أو معطيات الواقع كما يقول الجابري، فبعد أن ضيق الجابري مفهومه عند السلف أو في التراث ثم جعله من معطيات العصر، كانت النتيجة هو أن لا نقف عند هذا المعنى لأنه يصبح مقصورًا على محاربة الانحرافات في العبادات، وإذا كانت المقدمات خاطئة، فإن ما ترتب عليها من أعمال ونتائج يحتاج إلى إعادة نظر، وهذه إشكالية تقابل الجميع، فقد وجدنا أن أركون وضع مقدمات غير صحيحة، ثم انطلق منها إلى نقد الاجتهاد الإسلامي، ووضع اجتهاد جديد من عنده على مقدمات باطلة، وهنا الجابري يضع مقدمات فيها تعميمات خاطئة، وتحديدات خاطئة، ثم انطلق منها إلى الاعتراض على التجديد الإسلامي، ووضع صورة جديدة للتجديد (تجديدًا جذريًا، تجديدًا في الأعماق ومن الأعماق)[1] كما يقول.

والجميع ومنهم الجابري يركزون على التجديد بسبب تحديات العصر- وتغير الواقع، ولكن عندما ننظر إلى التجديد عند الجابري نجده يسير في إثباته عبر الخطوات التالية:

- التجديد بالنسبة إلى الرؤية الإسلامية جزء من الحياة نفسها بدليل الحديث النبوي المشهور: ((**إن الله يبعث...**)).

- الإسلام لا يفصل بين الدين والدنيا، بل بالعكس من ذلك يربط صلاح أمور الدين بصلاح أمور الدنيا.

- ومن هنا فإن تجديد أمور الدين يعني في ذات الوقت تجديد أمور الدنيا. وهذه المقدمات الثلاث، مسلّم بأغلبها، أو بأغلب ما تحويه، وتصبح مقبولة تمامًا لو قال: ويربط صلاح أمور الدنيا بصلاح أمور الدين، وكذلك لو قال: وبتجديد أمور الدين تتجدد أمور الدنيا. بعد هذه المقدمات الثلاث نصل إلى هذه النتيجة: وبما أن أمور الدنيا تتغير من زمان إلى آخر فإن مفهوم

---

(١) المرجع السابق ص٤٢.

التجديد ومتطلباته لا بد أن يتغير حسب الظروف والأعصار[1].

إذًا «أمور الدنيا تتغير» وعليه يتغير «مفهوم التجديد ومتطلباته».

نلاحظ أن المقدمات في أغلبها تتجه من الدين إلى الدنيا، بخلاف النتيجة فهي صريحة في السير من الدنيا إلى الدين.

الاتجاه الفلسفي عمومًا يعاني من الدنيا وضغطها، ويضع ذلك تحت مسميات متنوعة يقول الجابري: (إن التحديات التي تواجه العالم العربي، والعالم الإسلامي تتطلب ليس فقط رد الفعل بل الفعل والفعل في العصر الحاضر هو أولاً وأخيرًا فعل العقل..)[2] وهذه التحديات مفروضة علينا من قبل الحضارة المعاصرة، وهذه الحضارة (التي نعيشها، بل نعيش فيها شئنا أم أبينا، ليست من جنس الحضارة التي عرفها أسلافنا، وليست امتدادًا مباشرًا لها، كما أنها ليست من صنعنا بل هي من صنع غيرنا، ونحن إنما تابعون فيها ولها في مختلف الميادين: في العلم والتقنية، والاقتصاد والعادات، والفكر والأيديولوجيا)[3] من هذا الإعلان الصريح للجابري، نعرف أن دنيانا التي نعيشها ليست من صنعنا، بل هي من صنع حضارات مختلفة، وهي مختلفة عن كل ما سبق، وبما أنها قد تغيرت تغيرات واسعة وجذرية فإن التجديد لا بد أن يتغير، أو بصراحة أوضح فإن الدين لا بد أن يتغير، وهنا نصل إلى بيت القصيد، ونقف على حقيقة الاجتهاد أو التجديد عندهم، فالتجديد في حقيقته هو محاولة لتغيير الدين، والسبب هو تحديات العصر أو الحضارة الغربية.

أما محاولتهم لتغيير الدين، فهذا يتم عن طريق تأويل النصوص وتحريفها حتى تتلائم مع تحديات العصر، وهذا له حديث خاص في مكان آخر من هذا البحث، أما هنا فسنقف مع سبب هذا العمل، وعن سبب

---

(١) انظر المرجع السابق ص٤٠، ٤١ بتصرف يسير.

(٢) المرجع السابق ص٤٠.

(٣) المرجع السابق ص٤٢.

وضع هذا المفهوم الجديد للتجديد وهو زعم ضغط التحديات المعاصرة والمتمثلة في الحضارة الغربية. وهذا الكلام يناسب الموقفين، الموقف النقدي والموقف التأويلي أو التوفيقي.

إن المفهوم من كلام الجابري وبقية الاتجاه الفلسفي، أننا نعيش في واقع مختلف عمّا سبق، نعيش دنيا جديدة، ولا بد أن نكون أهلاً لهذه التغيرات، فنتقبلها ونتغير معها، وبها، وليس التغير فقط في نمط الحياة الدنيوية، بل ونغير كذلك ديننا وبما أن كلمة «نغير» غير مقبولة في المجتمع الإسلامي، وتثير الاعتراضات، فيمكن استبدالها بكلمة «نجدد»، إذًا فالدنيا تغيرت فيتغير معها الدين، أو قل الدنيا تغيرت فنجدد معها الدين، فماذا يقول المسلم أمام هذا الكلام؟

نحن نعلم أن الله أرسل رسوله محمد ﷺ، وختم به الرسل، وأنزل كتابه ونسخ به ما سبق من الكتب، وجعل الله الوحي المتمثل في الكتاب والسنة، وهو الصراط المستقيم، وهو المنهج الذي نغير به الدنيا، وأوضاع العالم، لا أن يحصل العكس بحيث كلما أتت دنيا أو أقوال أو تحديات أو أهواء أو أفكار غيّرنا معها ديننا، ولذا كان المفهوم الشرعي للتجديد أي تجديد الدين: هو إعادة نظارته ورونقه وبهائه وإحياء ما اندرس من سننه ومعالمه ونشره بين الناس، وبهذا يستطيع الدين أن يقوم بمهمته ووظيفته في إصلاح الحياة كلما انحرفت وابتعدت عن شرع الله.

وإذا نزّلنا الكلام السابق على الحضارة الغربية، تلك الحضارة التي كانت سببًا في دعوة الاتجاه الفلسفي إلى التجديد، فنقول: لا شك أن الحضارة الغربية التي فُرضت على العالم لم تأت إلا عن طريق استحداث مناهج علمية وفكرية مختلفة، بلغت ذروتها في «الثورة العلمية» وما تبعها من «ثورة صناعية» وقد ساهمت هاتان الثورتان في تكوين العالم الغربي والحضارة الغربية[1].

---

(١) انظر: أثر هاتين الثورتين: محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة ص٩٣، ١١٩، ط٤، دار الشروق القاهرة، بيروت ١٤٠٩هـ.

وإذا سمينا هذا النشاط العلمي والصناعي تجديدًا، فهو تجديد قام على الانفصال[1] التام بين الدين وبين العلم والحياة، وقامت الفلسفات والأيديولوجيات المختلفة مكان الدين في أغلب الأحيان.

ولا شك أننا نشاهد الحضارة الغربية، ونشاهد في الوقت نفسه الأزمة التي يعاني منها الإنسان الغربي، فمع هذا التقدم المذهل في أغلب ميادين الحياة، إلا أن هناك أزمة فعلية يعيشها الإنسان الغربي أو المتأثر بنمط الحياة الغربية[2]. وعندما نتذكر قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: ١٢٤]، عندها نعلم مصير الإنسان الذي يعرض عن ذكر الله، ومصير الأمم عندما تبتعد عن الله، ومصير الحضارات عندما تقوم على غير شرع الله.

وإذا كان للحضارة الغربية قصة أوصلتها إلى هذا الحال، فإنه لا يجوز لمفكري الأمة ومثقفيها أن يعيدوا تلك القصة في العالم الإسلامي، فالعالم الغربي كان يعيش في ظلّ مسيحية محرفة، يقودها علماء سوء، لهذا السبب بدأ العالم الغربي منذ القرن السادس عشر من خلال ما يسمى بالحركة الإنسانية يتكون بعيدًا عن الدين، وبهذا تكونت أول حضارة علمانية، تحارب الدين أو على الأقل تقصيه في زوايا ضيقة[3]، فعاش الإنسان الغربي محرومًا من أهم ما يحييه وهو الدين، فكانت حياة الضنك.

وما قيمة الحضارة إذا كانت بلا دين؟ وما قيمتها إذا لم تسعد الإنسان في جانبه الروحي والمادي جميعًا؟ إن الحضارة إذا لم تقم على شرع الله، لم يكن فيها سعادة للإنسان، وهذه شهادة الغرب أمامنا.

ونقول للاتجاه الفلسفي المعاصر في العالم الإسلامي، لماذا يحاول تغيير الدين وتأويله من أجل هذه الحضارة المادية، التي لا تقبل بالدين، ولا

---

(١) انظر المرجع السابق بنفس المعطيات. وانظر كذلك نفس المرجع ص٤٦١ وما بعدها.

(٢) انظر إلى الدراسة الممتعة والتي تبين ما جنته الجاهلية المعاصرة على الإنسان والمتمثلة في الحضارة الغربية في وجهها اللاديني في كتاب محمد قطب جاهلية القرن العشرين.

(٣) انظر: مذاهب فكرية معاصرة ص٤٤٥ وما بعدها.

تتوافق معه؟ ولماذا يحاول تغيير الدين من أجل حضارة لا تهتم بالحضارة الحقيقية للإنسان؟ إن العاقل يرى عظم المهلكة التي يريد أن يدخلنا إليها الاتجاه الفلسفي المعاصر.

إن المطلوب من عقلاء المسلمين وعلمائهم ومفكريهم ومثقفيهم بذل قصارى جهدهم في إعادة الصفاء والنقاء للدين عن طريق التجديد، وبث الحياة التي أتى بها الوحي في المستجدات المعاصرة عن طريق الاجتهاد، وبهذا نغير دنيانا دون أن نغير ديننا، ونقيم حضارة إسلامية يعيش الإنسان في ظلها حياة سعيدة يجني منها ثمارًا عظيمة، لأنها حضارة قامت على الإيمان بالله.

٥- بداية الانحراف المعاصر في تناول النص الشرعي وتطوراته: مميزات كل مرحلة وأبرز المواقف والشخصيات.

إن بدايات خط الانحراف الحديث والمعاصر تبدأ منذ أواخر الدولة العثمانية، ولكن نستطيع القول أن النقطة الواضحة كانت بعد دخول الاستعمار الفرنسي أرض مصر -١٧٧٨م- التي تُمثل لدى المستعمر أهم بلد إسلامي لما لها من ثقل ديني، وثقافي، وسياسي، وموقع متميز ودور فعّال مؤثر في العالم الإسلامي.

مكث المستعمر الفرنسي سنوات قليلة ومع ذلك أحدث آثارًا كان لها دور فعال في توجيه الحركة الفكرية والثقافية فيما بعد، ولذا يرى متغربو الفكر أن بداية اليقظة الفعلية كانت مع دوي مدافع نابليون ذلك الدويّ الذي أخرجنا من الظلمات إلى النور[1]. كان الاستعمار في حد ذاته مؤثرًا، والمستعمر يملك أشياء تبهر الناس في ذلك الوقت، ولكن أخطر ما أتى به أمران: العلماء الذين كانوا في الحملة والمطبعة.

---

(١) انظر: **واقعنا المعاصر**، محمد قطب ١٩٩ بل قد وصل ببعض الناس كما يقول شبلي شميل أن عدو نابليون من خوارق الطبيعة وفضلوه على الرسول، انظر **مجلة الفكر العربي** عدد ٣٩/ ٤٠ ص٩١.

كان دور العلماء دراسة واقع مصر[1] لوضع الخطط المناسبة المستقبلية في نشر أفكارهم وحضارتهم وكذلك كان لهم تأثير في توجيه من احتك بهم من المصريين، أما المطبعة فكانت تطبع «أفكار» المستعمر لتنشرها بين الناس. وفي الوقت نفسه كان المجتمع المتدين صاحب الأخلاق يعاني من إفساد الحملة له كما بيَّن الجبرتي في تاريخه لأنه إذا فسد المجتمع وتحلل من الدين والأخلاق كان قابلاً لما تروجه الحملة بواسطة علمائها ومطبعتها.

وكان من صور إفساد المجتمع تزوج الفرنسيين ببنات الأعيان، والسماح بالبغاء العلني، وإخراج النساء واختلاطهن بالرجال[2] كل ذلك مهد لظهور فئات منحرفة في المجتمع المصري يسهل بعد ذلك اقتيادها إلى طريق الانحراف الفكري والعقدي بعد فسادها الأخلاقي.

مع أن هذا اللقاء بين الغرب النصراني والشرق الإسلامي لم يكن الأول من نوعه؛ إلا أن هذا اللقاء الأخير كان يتميز «بقابلية»[3] البلاد الإسلامية للاستعمار وأفكاره وثقافته وأخلاقه، ولذا لم يخرج المستعمر إلا بعد أن أوقع أثرًا سيئًا حيث أوجد فئة متأثرة بمبادئه وأفكاره وفلسفته التي كانت تتمثل في فلسفة الثورة الفرنسية الشهيرة وأفكارها.

من هنا بدأت بعض الأفكار الفلسفية تدخل إلى العالم الإسلامي ولكنها كانت أفكارًا عائمةً لم يتسع وقت المستعمر لتثبيتها ولكنها على كل حال تعد مرحلة ممهدة لما بعدها.

إنها مرحلة جديدة يتسلم قيادتها محمد علي[4] وبنوه ليكملوا مسيرة

---

(١) لقد أخرجت هذه الحملة كتابًا من عدة أجزاء عن مصر.

(٢) انظر جذور العلمانية د/ السيد أحمد فرج ص٢٦.

(٣) استعرنا هذا المصطلح من المفكر الجزائري مالك بن نبي، والذي شرحه في كثير من كتبه بعد أن عاش تجربة تحت الاستعمار.

(٤) محمد علي باشا (١١٨٤- ١٢٦٥هـ = ١٧٧٠- ١٨٤٩م) المعروف بمحمد علي الكبير مؤسس آخر دولة ملكية في مصر، ألباني الأصل، قدم مصر وكيلاً لرئيس قوة من المتطوعة تتألف من ٣٠٠ رجل نجدة لرد غزاة الفرنسيين عن مصر، وفي أحداث طويلة وصل به الحال إلى أن أصبح واليًا لمصر وغدر بالمماليك وقتلهم، وساهم في إنشاء دولة حديثة في مصر. انظر الأعلام للزركلي (٦/ ٢٩٨).

ذلك الانحراف.

رحل الاستعمار وأتى محمد علي أميرًا على مصر من قِبل الدولة العثمانية، ولقد كان لهذا الأمير ولأولاده من بعده أثرٌ كبير في بناء قواعد دولة تسير نحو العلمانية وفي إيجاد الجو المناسب لتحرك الأفكار العلمانية.

يقول محمد عبده: (إنه – أي محمد علي – أطلع نجم العلم في البلاد، ولكنه لم يفكر في بناء التربية على قاعدة من الدين والأدب .. أو وضع حكومة منظمة يقام بها الشرع ويستقر العدل .. وحتى الكتب التي ترجمت في فنون شتى .. ترجمت برغبة من الأوربيين، الذين أرادوا نشر آدابهم في البلاد) إلى أن قال: (قد لا يستحي بعض الأحداث من أن يقول: إن محمد علي جعل من جدران سلطانه بنية من الدين .. فليقل لنا أحد من الناس أي عمل من أعماله ظهرت فيه رائحة الدين الإسلامي إلا مسألة الوهابية وأهل الدين يعلمون أن الإغارة فيها كانت على الدين لا للدين ..)[1].

لقد أقام محمد علي دولة جديدة غلب عليها طابع الروح العصرية التي تبتعد عن الدين بل تحاربه أحيانًا ونقف مع عملين من أعماله كان لهما الأثر في اتساع خط الانحراف في الفكر المعاصر ولهما الأثر في تحريك الأفكار العلمانية –والكتابات الفلسفية، وإيجادها.

أولهما: تلك الخبرات الأجنبية التي استعان بها محمد علي في بناء دولته، ولعلها استغلته أكثر مما استفاد منها فاستطاعت من خلال مراكزها المتنوعة أن تبث بعض أفكارها وفلسفاتها، وأن تؤثر في بعض الأشخاص ومن بين أولئك أتباع سان سيمون[2]، فقد كان بعضهم في الحملة الفرنسية حيث ضمت تلك الحملة (العديد من أتباع السان سيمونيين والذين جاءوا بغرض اكتشاف أرض النيل وتطبيق أفكارهم الجديدة تحت راية

(١) جذور العلمانية د. السيد أحمد فرج ص٣٩.

(٢) سان سيمون (١٧٦٠–١٨٢٥م) فيلسوف اجتماعي فرنسي. انظر: الموسوعة العربية الميسرة (١/ ٩٥٠).

نابليون)[1] وقد واصلوا عملهم في عهد محمد علي حتى (استطاع السان سيمونيون أن يتركوا بصماتهم على الأرض المصرية .. عن طريق مشاريعهم .. وعن طريق تأثيرهم في الوسط الفكري المصري)[2].

صحيح أن أثرهم لم يكن الأقوى، ولكنه كان بذرة في ذلك الطريق، وعاملاً مساعدًا في توسيع الانحراف وظهور الفلسفات الجديدة على الساحة الإسلامية.

أضف إلى ذلك أن هؤلاء الخبراء كانوا يحملون بعض أفكار رواد الثورة الفرنسية وفلسفاتهم.

ثانيهما: تلك البعثات التي أرسلها محمد علي للغرب. لقد كانت أول بعثة في عام ١٨١٣م إلى إيطاليا وأشهر بعثة كانت في عام ١٨٢٦م إلى فرنسا وسبب شهرتها سفر رفاعة رافع الطهطاوي معها كإمام للصلاة في تلك البعثة، وبعد عودة تلك البعثة اختفى أفراد تلك البعثة، وظهر «الإمام» كرائد وداعية إلى فكر جديد يمثل بداية لكثير من الأفكار التي ظهرت في العالم الإسلامي فيما بعد.

والطهطاوي ليس مصلحًا دينيًا بالمفهوم الإسلامي ولكنه مبشر ذكي بحضارة الغرب وفكره وثقافته، يظهر ذلك من خلال النظر إلى كتاباته وترجماته وأعماله، إنه يعرض أفكاره دون أن يفرضها أو يلزم أحدًا بها أو يدعو إليها، إنما يعرضها في قالب يناسب الجميع ولكن صورة العرض توحي بأنه يريد للمجتمع المصري أن يسير عليها، وهو في عرضه يناسب المثقف والجماهير فهو كما يقول محمد عمارة: (لم يحصر جهوده في نطاق الفكر الذي تتميز به حركة المثقفين بالمعنى الخاص والضيق، وإنما كان مثقفًا فهم الثقافة بمعناها العام، وقدم لشعبه وأمته زادًا ثقافيًا يغطي احتياجات هذه الأمة تقريبًا في عملية التطوير والتغيير الجارية لمختلف جوانب الحياة ..

(١) مجلة الفكر العربي عدد ٣٩، ٤٠ السان سيمونيون كرواد لعصر النهضة ص١٥٤.
(٢) مجلة الفكر العربي عدد ٣٩، ٤٠ السان سيمونيون كرواد لعصر النهضة ص١٥٣.

حياة الأمة بطبقاتها وفئاتها، لا حياة المثقفين فقط من أبنائها)[1].

إذا كان محمد علي قد أقام دولة تحاول الاقتراب من أوربا، فإن مفكر هذه الدولة هو رفاعة؛ الذي عمل من خلال مناصبه المتعددة في بناء فكر هذه الدولة وثقافتها، والذي يسير به نحو مرتكزات جديدة وأصول أخرى غير المعهودة، تبتعد عن الدين ولكنها لازالت تتدثر به وتتزيا به[2].

لقد ركز الطهطاوي على العلوم الجديدة كما يرى مروجو فكره، وجعلها أساس العلوم من خلال الواقع بعد أن كان علم الشريعة هو الأصل وما بعده تبع له وفي خدمته، وبهذا فتح الباب لعلوم أخرى تزاحم علوم الشريعة وتعارضها أحيانًا، والإسلام لا يعارض ما كان فيه صلاح لمعاش الناس وقيام دنياهم وإعداد لقوتهم وإنما يعارض ما كان مفسدًا لدينهم وأخلاقهم وعقولهم أو ترفًا لا فائدة منه.

وأعمال الطهطاوي وترجماته ومن كان معه ليست كلها انحرافًا، ففيها الحسن والقبيح، والخير والشر، والنافع والضار، ولكن كان يغلب عليها الطابع التغريبي، ومع أن له ترجمات فلسفية وأعمال تظهر فيها روح الفلسفة مكونة بذلك نقطة في تاريخ تكون الفلسفة المعاصرة في العالم الإسلامي إلا أن (عمل الترجمة) في حد ذاته كان مفتاحًا كبيرًا لدخول الفلسفة إلى العالم الإسلامي من جديد، وهذا يذكرنا بأثر الترجمة قديمًا – وخاصة في زمن المأمون – التي أدخلت الفلسفة إلى العالم الإسلامي،

---

(١) رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحاضر لمحمد عمارة ص١٠٤، ورفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠٢– ١٨٧٣م) تقول عنه الموسوعة العربية: شيخ المترجمين المصريين في مطلع النهضة الحديثة، ولد في طهطا وتخرَّج في الجامع الأزهر، وابتعث مع بعثة إلى فرنسا فتعلم اللغة الفرنسية، وبعد عودته عمل مترجمًا واشتهر بذلك. انظر:(١/ ٨٧٣)، والأعلام للزركلي (٣/ ٢٩).

(٢) يقول غالي شكري: (ولكن الشيخ رفاعة رسول الأزهر إلى فرنسا أو مبعوث الأصالة إلى المعاصرة هو نقطة التحول الحاسمة في تاريخ الفكر المصري الحديث) النهضة والسقوط ص١٥٢.

ويتكرر الموقف وتظهر مراكز للترجمة، ومدارس لتعليم اللغات ليقوم المتخرجون بعد ذلك بترجمة علوم الغرب. ولو قامت الترجمة على ترجمة ما نحتاجه فعلاً لكانت عملاً جليلاً، ولكنها انحرفت عن طريقها الصحيح فترجمت لنا فكر الغرب وثقافته وتاريخه وحياته وفلسفاته، ففتحت بذلك بابًا سيئًا على العالم الإسلامي، ومما زاد في نجاحها وجود المطابع التي تطبع تلك الكتب المترجمة فتصل الناس بكل يسر وسهولة.

ومن هنا انفتح باب واسع لدخول فلسفات الغرب عن طريق الترجمة، وتكون جيل من المترجمين أخرج لنا أفكار الغرب وفلسفاته، نشأ عليها جيل جديد فأخذ بها حتى أصبحت الأفكار الغربية والفلسفات الغربية موجودة على الساحة الإسلامية، إذًا فنفع تلك البعثات لم يكن كثيرًا بل غلبت سيئاتها على حسناتها، وكان أغلب ما أتوا به وما ترجموه ضارًا للأمة يعارض دينها ويفسد أخلاقها، وليس فيه إلا نشر لأفكار الغرب وفلسفاتهم حتى قال محمد عبده في وصف حال مصر قبل مجيء الأفغاني: (ومع كثرة من ذهب منهم إلى أوربا وتعلم فيها من عهد محمد علي باشا الكبير إلى ذلك التاريخ – قبل ١٢٩٣هـ – وذهاب العدد الكثير منهم إلى ما جاوزهم من البلاد الإسلامية أيام محمد علي باشا الكبير وإبراهيم باشا، لم يشعر الأهالي بشيء من ثمرات تلك الأسفار، ولا فوائد تلك المعارف..)(١).

وفي هذا الجو الجديد يأتي رجل من أقصى الشرق ليهز الجو الثقافي بأفكاره وأعماله، ويحدث دفعة قوية في سير الفكر المعاصر إنه جمال الدين الأفغاني(٢) ولد عام ١٢٥٤هـ/ ١٨٣٩م وتلقى تعليمه ما بين إيران،

---

(١) زعماء الإصلاح لأحمد أمين ص٦٨.

(٢) محمد بن صفدر الحسيني، جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤-١٣١٥هـ = ١٨٣٨-١٧٩٨م) يقول عنه الزركلي: فيلسوف الإسلام في عصره، ولد ونشأ في أفغانستان ووصل مصر ١٢٨٨هـ وتتلمذ عليه المشاهير، انظر: الأعلام للزركلي، وزعماء الإصلاح في العصر الحديث لأحمد أمين ص٥٩.

وأفغانستان، والهند، وبرع في العلوم العقلية والنقلية وبزّ أقرانه في العلوم الفلسفية وعلم المنطق مع إلمامه بالطب والرياضة وغيرها.

عاش متنقلاً بين دول العالم الإسلامي حتى وصل مصر، طاب المقام، وحسن الغرس حيث التف حوله (طائفة من مجاوري الأزهر وبعض علمائه أمثال الشيخ محمد عبده...)[1] وكان يلقي عليهم دروسه وتوجيهاته (وكان أكثر الكتب التي قرأها لهؤلاء وأمثالهم كتب منطق وفلسفة وتصوف وهيئة..) ويميزه عن بعض من كان يدرسها في الأزهر كالشيخ حسن الطويل أنه يبعث فيها روحًا جديدة. لقد أحيا الأفغاني علوم الفلسفة والمنطق من جديد بعد أن بعث فيها روحًا جديدة، وأخرج جيلاً يطلق على بعضهم بأنهم فلاسفة، وهذا الإحياء أثار عليه علماء الأزهر[2] في ذلك الوقت ومع ذلك فحملتهم لم توقف اندفاع هذا الفيلسوف، وقد بقي مناضلاً وناشرًا وداعيًا لأفكاره مع تركيزه على السياسة حتى وفاته وظلّ (مؤثرًا في حوادث الشرق الإسلامي خلال عشرين سنة أكثر مما أثر فيها أي رجل آخر من أهل زمانه)[3].

ومع كونه قريب العهد بنا إلا أن الباحث في سيرته لا يجد شخصية اختلفت فيها الأقوال مثل شخصية هذا الرجل، سواءً من حيث أصله ونشأته، أو من حيث مقصده وأفكاره، أو من جهة طموحاته وغاياته، حتى في قصة وفاته.

ومع هذا الاختلاف الكبير حوله فقد اتفق على أمرين لهما شأن في هذا البحث وهما:

الأول: أن الأفغاني قد أحدث دفعة كبيرة في التغيير كل ينظر لهذا التغيير بمنظاره.

---

(١) زعماء الإصلاح، أحمد أمين ص٦٤.

(٢) انظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير ص٨، وتراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر (٢/ ٧٧)، ومقدمة العروة الوثقى ص٢٢.

(٣) مصطفى عبد الرزاق مقدمة العروة الوثقى ص٢٨.

الثاني: أنه أخرج مجموعة من التلاميذ كان لهم دور بارز في أحداث التاريخ المعاصر، سواءً الثقافية أو الفكرية أو السياسية أو غيرها وفي مقدمتهم الإمام محمد عبده الذي احتوى زملاءه وغطى عليهم واستلم زمام القيادة بعد وفاة شيخه.

وهذه الدفعة الجديدة التي أحدثها، وهذا الجيل الذي أخرجه، قد ملأهما الأفغاني بالفلسفة الإسلامية وعلومها، لذا فإذا كانت بدايات بذور الفلسفة عمومًا وخاصة الغربية كانت منذ الحملة الفرنسية، فإن خروج الفلسفة الإسلامية من جديد في صورة قوية كانت مع مجيء الأفغاني.

يأتي في الشهرة والتأثير محمد عبده بعد الأفغاني، ومحمد عبده كسابقيه لهم من الحسنات والسيئات التي تحتاج إلى دراسات لنصل إلى نتيجة مقبولة في ذلك، وما يهمنا الآن دوره في خط الانحراف المعاصر، ودوره في إخراج الفلسفة من جديد، فنحن لا نزال نتابع سير الأحداث مركزين على مناطقها المؤثرة في خط الانحراف عمومًا وفي إخراج التيار الفلسفي خصوصًا.

ولا شك أن أي دارس لتاريخ الفكر المعاصر في العالم الإسلامي لا بد أن يقف مع محمد عبده الذي اشتهر بـ«الأستاذ الإمام» فالأستاذ نسبة إلى العصر والإمام نسبة إلى الدين، وإذا كان الباحث في الفكر المعاصر يستطيع أن يتجاوز بعض الشخصيات فإنه لا يستطيع إغفال محمد عبده.

ولد محمد عبده عام ١٢٦٦هـ - ١٨٤٩م[(١)] في قرية مصرية من أب أصله تركماني وأم عربية، وفيها تلقى تعليمه للقراءة والكتابة وحفظ القرآن، ثم انتقل إلى طنطا ليكمل تعليمه بعدها دخل الجامع الأحمدي وبسبب عقم أساليب الدراسة كما يقول هجر الجامع وعاد إلى قريته، فأصرّ عليه والده بالعودة فرجع وعندها التقى بالشيخ درويش خضر خال والده وهو صوفي له اتصال بالزاوية السنوسية، فتأثر به وأخذ عنه التصوف

---

(١) وقد كانت وفاته بالإسكندرية ودفن بالقاهرة عام (١٣٢٣هـ - ١٩٠٥م).

وحبب إليه العلم من جديد ثم انتقل بعدها إلى الأزهر[1].

وأثناء هذه المسيرة العلمية لمحمد عبده وقع له فيها ما حولها تحويلاً جذريًا إلى مسار جديد وكان ذلك بسبب جمال الدين الأفغاني، حيث وصل الأفغاني إلى مصر فاحتك به محمد عبده وتأثر به كثيرًا وقد وصف ذلك الأثر فقال: (إن والدي أعطاني حياة يشاركني فيها إخواني «علي» و((محروس»، والسيد جمال الدين الأفغاني أعطاني حياة أشارك بها محمدًا، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، والأولياء، والقديسين ..)[2].

هكذا يعبر محمد عبده عن أثر الأفغاني أنه أعطاه حياة، وإن كان أي مطلع على آثار الأفغاني في محمد عبده يجد أبرزها وخاصة على الصعيد الفكري في انتقاله من التصوف، والعلوم الشرعية المعهودة في الأزهر إلى علوم الفلسفة والمنطق وما شابهها[3]، يقول محمد عمارة – وهو من المهتمين بمحمد عبده –: (انتقل به الأفغاني من التصوف والتنسك إلى «الفلسفة – الصوفية» .. وكان الأفغاني يقول: الفيلسوف إن لبس الخشن، وأطال المسبحة، ولزم المسجد فهو صوفي .. وإن جلس في قهوة «متاتيا» وشرب الشيشة فهو فيلسوف)[4]، وقد كان الأفغاني معجبًا بمحمد عبده، ويتفرس فيه مستقبلاً باهرًا لهذا اهتم به كثيرًا.

تحول محمد عبده من التأثر إلى التأثير، وبدأ نشاطاته المتنوعة، والتي يسيطر على توجيهها أستاذه الأفغاني.

كان أول آثاره الفكرية مقدمة وضعها «لرسالة الواردات» الفلسفية

---

(١) انظر: محمد عمارة. **الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين**، ص٢٤ وما بعدها، ط ٢، دار الشروق القاهرة، وبيروت ١٩٨٨، وانظر : **منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير** لفهد الرومي، ص١٢٤، وما بعدها ،ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١م.

(٢) محمد عمارة ،**((الإمام محمد عبده))**، ص١٩.

(٣) انظر: **منهج المدرسة العقلية في التفسير** لفهد الرومي ص١٢٥.

(٤) محمد عمارة ،**((الإمام محمد عبده))**، ص٢٨.

التي أملاها عليهم الأفغاني سنة ١٨٧٢م[١]، وبعد تخرجه من الأزهر واصل (تدريس كتب المنطق، والكلام المشوب بالفلسفة في الأزهر .. وقد كان حتى قبل تخرجه يعيد على طلبة الأزهر إلقاء دروس الأفغاني في منزله، والكتب التي يشرحها ويعلّق عليها، فقرأ لهم «إيساغوجي» في المنطق، «وشرح العقائد النسفية» لسعد التفتازاني، مع حواشيه..)[٢].

ثم عيّن مدرسًا للتاريخ بمدرسة دار العلوم، ثم انتقل إلى العمل السياسي من خلال مشاركته في التنظيمات السياسية والسرية[٣]، وقد وصلت به حياته العملية إلى أن عُيِّنَ مفتيًا للدولة في ظل الاستعمار البريطاني، وقد حدد محمد عبده أهدافه التي تدور حولها أغلب أعماله في ثلاثة أهداف وهي:

١- الإصلاح الديني وتحرير الفكر من قيد التقليد.
٢- الإصلاح اللغوي.
٣- الإصلاح السياسي[٤].

لقد أدخل محمد عبده جوًا جديدًا في خط الفكر المعاصر، ويمكن القول أن الطهطاوي قد بذل جهده في إدخال الغرب إلى العالم الإسلامي، أما محمد عبده فجهده الكبير كان في إدخال المسلمين في حضارة الغرب، وقد استعان الاثنان بمنهجية واحدة هي منهجية التوفيق بين الحضارة الغربية والدين الإسلامي، ولكنه أخذ مع محمد عبده مداه الأوسع، وبلغ ذروته العالية، وأصبح قدوة لمن بعده.

وقد احتاج عند هذا التوفيق إلى التأويل، وصاحبه تقديم العقل على النقل، وسيأتي لهذا الأمر حديث خاص فنؤجله إلى ذلك الموضع، وهذا

---

(١) المرجع السابق ص٢٨.
(٢) المرجع السابق ص٢٩.
(٣) محمد عمارة، «الإمام محمد عبده»، ص٢٨.
(٤) المرجع السابق ص٤٩.

الأمر هو أسوأ الانحرافات التي رعاها محمد عبده ونمّاها ونشرها وأخذ بها من أتى بعده، وهو انحراف خاص بالتعامل مع النص الشرعي وهو منهج عند هؤلاء.

أخيرًا يتضح من بعض ما سبق أن محمد عبده كان من المساهمين في إحياء الفلسفة عن طريق دروسه وكتاباته حتى عدّه التيار الفلسفي المعاصر رائدًا للتيار الفلسفي العقلاني(١).

قبل أن ندخل في مرحلة جديدة من خط الانحراف المعاصر وهي مرحلة الاستعمار الصليبي للبلاد الإسلامية لا بد من الحديث قبلها عن خطٍ موازٍ للخط الإسلامي المشهور وهو الخط الكتابي ومثّله بصورة واضحة النصارى العرب.

اشتهر الخط الإسلامي برفاعة الطهطاوي وجيله ومعاصريه ثم الأفغاني ومحمد عبده، أما الخط النصراني فقد كانت شهرته أيام الأفغاني ومحمد عبده مع وجوده بصورة غير ظاهرة قبل هذه المرحلة ومساهمته في بعض النشاطات الفكرية.

لقد كانا خطين متوازيين لأنهما ساهما في انحراف الفكر المعاصر، ولم يكونا خطًا واحدًا وخاصة في القرن الماضي لوجود فوارق مهمة بين الخطين، فالخط الإسلامي سبق الحديث عنه، أما الخط النصراني فقد كان يتعامل مع الإسلام من خارجه، فهم ينتمون إلى دين آخر وحضارة أخرى، ومن هنا كانت مواقفهم أشد انحرافًا، فالدين ليس دينهم، وبسبب انتماءهم إلى دين آخر وثقافة أخرى وقع بينهم وبين الخط الإسلامي بعض حوادث الصدام، وإن كان في لحظات قصيرة، ثم يعود بعدها كل خط في مساره موازيًا للخط الآخر، وقد تمّ اللقاء وتوحيد المسارين في مسار واحد زمن

---

(١) انظر: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر -مؤتمر- ص٢٠٦، ط ١ مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٨٥م.

الاحتلال البريطاني لمصر وزمن الاستعمار الصليبي الغربي للعالم الإسلامي.

لقد كان وجود أهل الكتاب في العالم الإسلامي معروفًا، وآثارهم كذلك معروفة، ولكنها كانت محدودة بسبب قوّة دولة الخلافة، ووجود العلماء الأقوياء الذين يقفون أمام شبهاتهم وانحرافاتهم، ولكن حصلت أمور غيرت مجرى الأحوال، فبعد ضعف الخلافة العثمانية وانزواء العلماء، بدأت الدول النصرانية تعتني بأبنائها داخل العالم الإسلامي، وكان من أهم ما قاموا به فتح مدارس خاصة لأبناء النصارى وقد شاركهم فيها بعض أبناء المسلمين.

يقول الدكتور السيد أحمد فرج (ثم انتهى قرارهم – أي الأوربيين – إلى إنشاء المدارس ... في أنحاء بلاد الخلافة العثمانية، وقد كان لهذه المدارس أكبر الأثر على الناشئة من المسلمين .. لقد اعترف المبشرون أنفسهم بأهمية تأثير هذه المدارس على الأجيال..)[1] وقد ركزت الدول النصرانية على بعض مناطق العالم الإسلامي، ومن أشهرها سواحل الشام منذ منتصف القرن التاسع عشر، حيث نزلت الإرساليات هناك، وأسست معاهد وكلية، وأخرجت جيلاً يتمتع بإلمام واسع بثقافة الغرب، ويحمل عزيمة قوية بالمشاركة في صنع الأحداث، خاصة أنهم أصبحوا أداة مهمة في يد النصارى الأوربيين، يقول محمد كرد علي: (بعد فتنة سنة ١٨٦٠م في الشام قويت عزيمة أصحاب الإرساليات الدينية مع دعاة البروتستانتية، فأسسوا مدارس مختلفة الصبغات والدرجات في الساحل الشامي، ولا سيما في جبل لبنان، وجعلوا بيروت ميدان المنافسة الذهبية، فاستفاد السياسيون اللبنانيون من ذلك ثقافة جديدة، وأحكموا من اللغات الغربية الفرنسية والإنكليزية. ومن أعظم المدارس التي كان لها الأثر العظيم في هذه النهضة الجديدة كلية الأمريكان في بيروت، وهي التي دعيت بعد الجامعة الأمريكية

---

(١) جذور العلمانية ص٣٧.

الإنجيليـة، فإنهـا، إلى عنايتهـا بنشر۔ البروتسـتانتية، عنيـت أيضًـا بـالعلوم والآداب ..)[١]، وقد قام الجيل المتأثر بهذه الإرساليات بالعمل أولاً في بلاد بلاد الشام ثم انتقل مشاهيرهم إلى مصر، وقاموا بدور خطير في خط الفكـر المعاصر وذلك عن طريق امتلاكهم زمام الصحافة. فبعد امـتلاكهم لـبعض اللغات الغربية واطلاعهم على الفكر الغربي جاء دور نشر۔ ذلـك، وقـد تـم عن طريق الصحافة إضافة إلى تأليف بعض الكتب، فساهموا بذلك في نشر۔ الفكر الغربي والفلسفة الغربية في العالم الإسلامي، فكان ذلك من العوامـل المؤثرة في العالم الإسلامي، وقد كان من أشهر مفكري تلك المجموعة شبلي شميل[٢].

يحتاج شبلي شميل إلى وقفة قصيرة لأنه يعد رائد التيـار الفلسـفي المادي عند الاتجاه الفلسفي المعاصر. وشبلي شميل يجد حفـاوة كبـيرة خاصـة عنـد النصارى العرب والماركسيين العـرب فهـو (رائـد الفلسـفة الماديـة في العـالم الإسلامي)[٣] وعند آخرين (رائد الفلسفة وتاريخ وعلـم اجـتماع الـدين في في الشرق العربي الحديث)[٤] وهو (داعية العقائدية الغربية)[٥] وهو (رائـد (رائد الفكر الاشتراكي ورسول الفكر العلمي)[٦] هذه الأوصاف وأمثالها

---

(١) محمد كرد علي «المعاصرون» ص٤٦٨ من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٠م. ١٩٨٠م.

(٢) شبلي شميل إبراهيم (١٢٦٩– ١٣٣٥هـ = ١٨٥٣– ١٩١٧م) طبيب، باحث، كان ينحو ينحو منحى الفلاسفة في عيشته وآرائه، ولد في لبنان وتعلم في الجامعة الأمريكية وعاش أغلب حياته في مصر. انظر: الأعلام للزركلي (٣/ ١٥٥).

(٣) انظر: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر –مؤتمر – ص٢٠٥.

(٤) هذا الكلام لأحمد ماضي في مقاله: شبلي شميل والدين في مجلة الفكر العربي ص٧٤ العدد العدد ٣٩–٤٠ السنة السادسة، ١٩٨٥م.

(٥) عنوان مقال في المجلة السابقة لإبراهيم عبس ص٩٧ وهو يقصد من ذلك ذمّه لا مدحه حيث لم يكن داعية للعلم وإنما لعقائد الغرب المعاصرة، إلا أن المتعصبين لعقائد الغرب يعدون ذلك من حسناته.

(٦) انظر: غالي شكري النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ص١٧٦.

وأمثالها تكرر من محبي شبلي شميل وقد اختصرها أحد المغالين في حبه وهو النصراني الماركسي غالي شكري فوصفه بـ(الرائد العظيم)[1].

لقد كان شبلي شميل من أشد المتعصبين للفكر الغربي وفلسفاته، ومن أكثر الداعين جرأة، وأكثر الناشرين نشاطًا عن طريق الكتاب والمقال والشعر والمحاضرة وكل الوسائل المتاحة، وكان صريحًا في حربه للدين ومعاداته لكل الأديان، فقد كان يرى أن ما عنده أفضل من الدين، وأن صلاح الإنسان والأمة في التخلص من الدين فهو يقول:

(لا يصلح الإنسان مجتمعًا　　　مادام فيه الدين والوطن)[2]

ويقول: (لا يصلح حال أمة إلا كلما ضعفت فيها شوكت الديانة، ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة)[3]. وبهذا نستطيع القول أن بداية الفلسفة الملحدة أو التيار الفلسفي الإلحادي كانت مع الخط النصراني بداية برائدهما شبلي شميل، فالخط النصراني كان أقرب إلى رفض الإسلام تمامًا لانتمائه إلى دين آخر، ومن هنا لم ينشغل بالتوفيق بين الفكر الغربي والدين الإسلامي ولماذا تشغله وهو غير مسلم! ومن هنا فقد كانت بداية هذا التيار مادية الكون، يقول شكري (نقطة البدء اللبنانية هي مادية الكون مباشرة دون لف أو دوران كما تبدى ذلك واضحًا في تفكير الرائد العظيم شبلي شميل)[4] وحقيقة الأمر أن هذا المدح الواسع لشميل هو من مبالغات المتعصبين له وإلا فهو لا يعدو كونه ناقلاً وجامعًا لما عرفه في الغرب[5]، ولا يعدو كذلك كونه أداة خبيثة في يد النصارى الأوربيين فقد عاش في فترة أدرك الغرب خلالها أنهم لا يستطيعون القيام بالمهام التي

---

(١) انظر المرجع السابق ص١٧٥.

(٢) انظر المجلة السابقة ص٨٢.

(٣) انظر المجلة السابقة ص١٠٧.

(٤) غالي شكري، **النهضة والسقوط** ص١٧٥.

(٥) انظر **مجلة الفكر العربي** –السابقة– مقال إبراهيم ص١١٠.

يريدون زرعها في العالم الإسلامي وخاصة في ظل الاستعمار عندها تحول الغرب إلى الاهتمام بشخصيات عربية إسلامية أو نصرانية تقوم بالدور. وبهذا (يتم إخضاع المشرق فكريًا للحضارة والثقافة الغربيتين..)[1].

لقد ساهم شبلي شميل ورفاقه النصارى في توسيع خط الانحراف وتغذيته ببعض السموم الخطيرة، وكان من أسوئها وأخطرها التكذيب بالدين ورفضه والانقطاع عنه والقيام بنقده، وأقرب الدوافع لمثل هذا العمل والتي يمكن تلمسها هي:

أولاً: الكره التاريخي للإسلام، فهذا الكره وعدم الرضا، له جذور عميقة في التاريخ النصراني، وأصبح من السمات الأساسية للنصارى بمختلف فئاتهم المتدينة والمتعلمنة، فكل جيل يربي الجيل الذي بعده على العداء للإسلام ويبذر فيه الحقد على الإسلام، فإذا ضعف أمر المسلمين عندها يتجرأ مثل هؤلاء ويقومون بمحاربة الإسلام بكل الوسائل المتاحة، ومن أشهرها محاربته عن طريق الفكر.

ثانيًا: وهذا خاص بالملاحدة النصارى أو اللادينيين منهم، فهؤلاء قد تأثروا بالتيار النقدي في الفكر الغربي الذي قام بنقد النصرانية والكتب المقدسة لديهم نقدًا جذريًا، وقد نجحوا في ذلك وكان من أكبر أسباب نجاحهم وجود أكاذيب كثيرة في هذه الكتب بسبب تحريف أهل الكتاب لها، وكذلك انحراف الكنيسة ورجالها مما جعل المجتمع الغربي يفرح بكل من ينقد الدين المتمثل في الكنيسة.

فظن النصارى العرب أن ذلك يمكن تحقيقه في الأمة الإسلامية، فإذا وجدوا بعض الفجوات التاريخية من ضعف للأمة الإسلامية عندها يعلنون مواقفهم النقدية للدين الإسلامي.

ومع هذا فإن الجيل النصراني أو الخط النصراني لم يستطع إلى الآن

---

(١) المجلة السابقة ونفس المقال ص٩٧.

الالتحام بالجماهير والتأثير فيها بشكل مباشر بخلاف المنحرفين من المسلمين فهم أكثر تأثيرًا في الجماهير، ومع ذلك فقد بقي دوره في تغذية المتأثرين بهم من بعض المسلمين ببعض صور الانحراف، كذلك المساهمة في إنشاء المنابر الإعلامية التي تدخل بصورة أكبر في حياة الناس ثم بث بعض السموم من خلالها.

والخلاصة في خط أهل الكتاب أنهم ساهموا في بذر الإلحاد ورعايته، ونشر نقد الأديان والتكذيب بها خاصة الإسلام، وليس نقدهم وتكذيبهم لعيب في الإسلام ولكن لأسباب أخرى التصقت بأهل الكتاب منذ أن ظهر الإسلام وأهمها حقدهم وكرههم للإسلام، ولأسباب أخرى ذات طبيعة داخلية ومن أهمها طبيعة العلاقة بين المفكرين الغربيين والدين النصراني المحرف، فبسبب الحقد على الإسلام من جهة سواءً شعروا به أم لم يشعروا به وكرههم لدينهم المحرف ورجاله المنحرفين من جهة ثانية دفعهم ذلك إلى نقد الإسلام والتكذيب به، هذا من جهة الانحراف مع الدين ونصوصه، أما من جهة مساهمته في نشر الفلسفة والمساهمة في إحيائها، فقد كان لهم دور كبير في ذلك عن طريق الترجمة لأنهم كانوا أكثر إلمامًا باللغات الأجنبية، وكان أهم الكتابات الغربية التي يمكن ترجمتها هي الكتابات العلمية والفكرية والأدبية، وكذلك عن طريق التعريف بها عن طريق المقالات المتكررة في المجلات والصحف أو الكتب، إلى غير ذلك من الوسائل.

لقد سار الانحراف على وتيرة واحدة من حيث المضمون منذ الاستعمار الفرنسي حتى دخول الاستعمار البريطاني، فالقضايا المطروحة هي نفسها، الزيادة فقط في الشروح والتعليقات وأسلوب الإقناع ونوعية الحجج، ولا شك أن لذلك أثره ولكن الأثر يكون في ترسيخ الأفكار دون إحداث شيء جديد. كذلك تأثير هذا الأثر في أعداد قليلة وخاصة في جانب الأفكار.

صحيح أن الحياة العامة بدأت تلحظ التغيير فيها، فهناك أشياء تغيرت

في علاقات الناس وحياتهم المادية، وكذلك تميزت بعض الطبقات الجديدة في المجتمع، وظهر بعض الصناعات وغير ذلك، ولكن كان التغيير يغلب على الأمور الحياتية التي تتعلق بأعمال الناس الدنيوية التي تقبل التغيير، أما في جانب الأفكار والمعتقدات والتصورات فاهتزازها إنما كان عند مجموعة قليلة، مجموعة مثقفة اتصلت بحضارة الغرب وثقافته، هذه المجموعة أوجدت بعض الأتباع والمريدين دون أن ينتقل ذلك إلى حيز الجماهير. أما الجماهير فإن لامسها تغير فهو تغير ظاهري «شكلي» في الغالب يمس حياتهم الدنيوية من ملبس ومسكن وعلاقات، وهو في بعض الطبقات مثل الطبقات المتعلمة أو الغنية خاصة التي تعيش داخل المدن.

أما التغير الواضح والنقلة الواضحة التي لامست المجموعات المثقفة ولامست الجماهير فقد كانت واضحة وقوية بعد دخول الاستعمار البريطاني. لقد دخل المستعمر البريطاني فأحدث قفزة متميزة في التغيير، وفي خط الانحراف فقد تجاوز الطبقات العليا إلى كثير من الجماهير وذلك بأسلوبه الذكي الذي تعامل به مع المجتمع المستعمر.

ولدور الاستعمار البريطاني الكبير في خط الانحراف فلا بد من وقفة معه.

لقد دخل الاستعمار البريطاني أرض مصر لأسباب معينة وفي مقدمتها السبب الديني والاستعماري والنفعي.

لقد كانت بريطانيا وفرنسا منذ عام ١٢٩٦هـ -١٨٧٩م تتدخل بشئون مصر المالية (ثم خلع الخديوي إسماعيل وصارت السلطة بيد الدولتين المذكورتين، ونتيجة لفرض الضرائب الباهظة ونظام السخرة وطغيان الاستعمار استاء الجيش المصري فقام بقيادة أحمد عرابي بثورة للتخلص من النفوذ البريطاني ثم أخمدت بانتصار بريطانيا ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٢م)[١] وبقيت

(١) الغزو الفكري لنذير حمدان ص٢٦٦.

بريطانيا تؤثر في أحداث مصر بطريق مباشر أو غير مباشر، ولم تنل مصر استقلالها نهائيًا إلا عام ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م[١].

إن احتلال بريطانيا لمصر أتى بعد اقتناعها بأهمية مصر في تلك المرحلة بالذات، وقد أتى هذا الاحتلال بعد خبرات «استعمارية» كثيرة تستطيع في ضوءها التعامل الجيد مع أهل البلد المستعمر بكل فئاتهم، خبرات استعمارية من تجاربها في أرض الهند المسلمة، وخبرات من إخوانهم المستعمرين. الذين كانت لبعضهم تجارب ناجحة في بعض البلدان الإسلامية خاصة تجارب فرنسا التي تنافسها في مصر وعلى بقية العالم الإسلامي. لقد سبقت حملة الفرنسيين على مصر وفشلت في البقاء ولكنها نجحت في ترك بعض الآثار، كذلك في إيجاد دروس لمستعمر آخر خاصة وأن لها نجاح في بلد قريب من مصر هي أرض تونس التي نجح فيها المستعمر الفرنسي وأخرج تجربة يستفاد منها ويقاس عليها: يقول هانوتو عارضًا خبراته التي أنجزها في تونس: (وقد بالغنا في ذلك بحيث تمكنا بواسطة ما أدخلنا من التعديلات الطفيفة شيئًا فشيئًا، وأجريناه من المراقبة على الأمور الإدارية والسياسية من التدخل في شئون البلاد، والقبض على أزمتها بدون شعور من أهلها وقام بإعمال هذا التغيير والتبديل، وهذا النسخ والتحويل، عدد قليل من الموظفين من التونسيين) ويستطرد هانوتو قائلاً: (إذن يوجد الآن بلد من بلاد الإسلام قد انفصم الحبل بينه وبين البلاد الإسلامية الأخرى الشديدة الاتصال ببعضها، إذن توجد أرض تنفلت شيئًا فشيئًا من مكة ومن الماضي الإسلامي، أرض نشأت فيها نشأة جديدة أنبتت في قضائها وإدارتها وعاداتها وأخلاقها، أرض يصح أن تتخذ مثلاً يقاس عليه أو أنموذجًا ينسج على منواله، ألا وهي البلاد التونسية)[٢]

---

(١) انظر :الغزو الفكري ، ص٢٦٦ مع أن القوات البريطانية العسكرية بقيت مرابطة في منطقة السويس، ولم ترحل إلا في عام ١٩٥٤م.

(٢) جذور العلمانية د. السيد أحمد فرج ص٥٨.

ولعل أهم ما يستفاد من هذه التجربة هو أن تكون التغيرات بهدوء حتى ولو كانت بطيئة ولكنها أكيدة المفعول. كذلك القبض على أزمة الأمور ليسهل التوجيه، ويأتي الجيل الداخلي المعد من قِبل المستعمر في مقدمة الأمور المستفادة فالذي قام بأعمال التغيير والتبديل في تونس هم عدد قليل من الموظفين التونسيين فلا بد من إيجاد أعداد أخرى في بلدان أخرى تقوم بنفس المهمة وهي بعيدة عن الإسلام وعن أهله وعن أرضه، متشبعة بأفكار الغرب وحضارته.

إنها تجربة تستحق أن يقاس عليها بالفعل من قِبل مستعمر آخر، وها هي بريطانيا تصل إلى مصر بخبراتها الاستعمارية وخبرات الجيران، هذه الحملة وصلت في جو مناسب حيث ظهرت مجموعات متأثرة بثقافة الغرب وحضارته مما يسهل على بريطانيا الوصول إلى من يقوم بالدور من أهل تلك البلاد.

لقد كانت بريطانيا حريصة كل الحرص على النجاح مهما كلفها الأمر؛ خاصة وأنها تريد أن تكون الأقوى بين دول الاستعمار، وأن تصبح راعية الفكر الغربي في الشرق الإسلامي.

إن خط الانحراف قبل الاستعمار البريطاني كانت تقوده جهود متنوعة ذات قيادات مختلفة، ولكن بعد الاستعمار البريطاني دخلت تلك الجهود في أغلبها تحت لواء المستعمر البريطاني، وترتبت الأدوار، لذلك حققت تلك الجهود في ظل الاستعمار نجاحًا كبيرًا.

لقد أحكم المستعمر سيطرته على أغلب وسائل التوجيه والتعليم ومراكز إعداد الثقافة والفكر، ونجح في أن يكون له يدًا في أغلب مجالات الحياة من فكرية وثقافية ودينية وسياسية واقتصادية واجتماعية وعلمية وأدبية وإعلامية وغير ذلك.

بلا شك أن السيطرة السابقة كانت على أهم مقومات وجود الأمة التي كان لها أكبر الأثر في تحديد مستقبل الأمة الذي كان يسير في خط

الانحراف، وما يهمنا هنا هو الجانب الفكري الذي يعيش في داخله الاتجاه الفلسفي بجميع فروعه.

ملك الاستعمار توجيه الحياة الثقافية والفكرية ذلك بسبب سيطرته على مصادر التوجيه، واستطاع أن يسيرها في الاتجاه الذي يريده، خاصة بعد نجاحه في إعداد جيل مصري يقوم بالأدوار التي لا يتقبلها الشعب من المستعمر مباشرة.

لقد اهتم الاستعمار بهذا الجيل الجديد من حيث إعداده إعدادًا جيدًا وذلك عن طريق التعليم والتربية في المدارس ذات المناهج المدروسة التي تضمن في النهاية إخراج ذلك الجيل المنشود لدى المستعمر، الذي سيقوم بتحمل الأدوار الصعبة وتحمل أعباء المرحلة القادمة. لم يكن المستعمر سينجح في صناعة هذا الجيل لولا تقبل أولئك النفر لتلك الصناعة، ولو كان جيلاً مؤمنًا ومحصنًا لما أثر فيه الاستعمار مهما حدث، ولكن وجود القابلية لدى أولئك بسبب الأهواء وبسبب البيئة الفاسدة التي عاشوا فيها كل ذلك هيأ لتشرب هذا الجيل بأفكار المستعمر وثقافته ثم القيام على نشرها في الناس.

إن هذا الجيل بعد مروره «بجهاز الإعداد» من المرحلة الابتدائية حتى النهائية ليصبح مدرسًا ومعلمًا لما تلقنه قام بالدور بدل الأستاذ الإنجليزي وعندها كانت الأفكار المطروحة أكثر قبولاً ونجاحًا.

أما النوعيات الجيدة فيتم اختيارها بمقياس المستعمر ثم ترسل إلى الغرب ليصنع هناك صناعة جيدة، ثم يعود ليتسلم أعلى المناصب، ويحوز على أعلى الرتب، وعندها يكون انتشار الأفكار المنحرفة أسهل وأكثر، وهذا ما حدث بالفعل.

عندما يصل المبتعث إلى أوربا يُستقبل هناك ويُكمل معه العمل ليعد إعدادًا جيدًا، والعمل معه يتم في الجامعة، والمكتبة، والمسرح، والمنزل، ويقوم بهذه الأدوار الأستاذ، والصديق أو الصديقة أو غيرهم. ومن أثبت

جدارته يسير تحت رقابة الموجه الجديد ورعايته. لقد كانت بريطانيا حريصة على تلك النوعيات وإعدادها جيدًا مهما كلفها الأمر فها هو كرومر[1] يوصي بهذه الفئة ويحث على الاعتناء بها، وقد يظن بعض المغفلين أن بريطانيا حريصة على العلم ونشره دون أن تكون لها أهداف بعيدة من أهمها إعداد هذا الجيل المستغرب الذي يكون أداة في يد الاستعمار[2]، إن عملية إعداد جيل من قبل المستعمر منذ دراسته الأولية حتى المراحل النهائية في باريس أو لندن أو غيرها من حواضر العلم في أوربا تحتاج إلى أكثر من وقفة، وقد أطلت فيها لأن الاتجاه الفلسفي بفروعه التي ظهرت منذ بدايات هذا القرن مدينة للاستعمار في نشوءها وانتشارها في العالم الإسلامي[3].

لقد كان المستعمر يقوم بنشر علومه وثقافته وأفكاره وحضارته بصفته الرجل الذي (وضعته العناية الإلهية على رأس هذه البلاد – يقصد مصر – لتثبيت دعائم الحضارة المسيحية إلى أقصى حد ممكن)[4]، كان يقوم بتلك المهمة عن طريق أناس من المسلمين المستغفلين وبأموال البلاد المستعمرة

---

(١) انظر: **اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار** لأنور الجندي ص٢٠٢.

(٢) إن بريطانيا حريصة ومتابعة للمشهورين في مصر، وتعمل لهم ملفات خاصة وهذا موجود في سجلات وزارة الخارجية البريطانية التي يعتمد عليها بعض الباحثين خاصة النصارى في متابعة الأحداث منذ فجر عصر النهضة مثل لويس عوض في تاريخ الفكر العربي الحديث، وغالي شكري في النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث.

(٣) لقد صور لنا مالك بن نبي –رحمه الله– وهو أحد من عاش فترة الاستعمار –لقد صور لنا عملية «إعداد ذلك الجيل» وطرق المستعمر في ذلك، انظر مثلاً:

١– **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**. دار الفكر بدمشق.

٢– **في مهب المعركة**. الفصل الأول –الاستعمار تحت المجهر ص١٧–٤٧ ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر بدمشق ١٤٠٦هـ.

٣– **شروط النهضة** ص١٤٥، وما بعدها، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر بدمشق ١٤٠٦هـ.

(٤) هذه المقولة للورد كرومر أول معتمد بريطاني في مصر حيث قال: إن مهمة الرجل الأبيض الذي وضعته – **واقعنا المعاصر** لمحمد قطب ص٢١٦.

وثرواتها فتتم العملية دون تعب أو خسارة مادية، (والحق الذي ينبغي أن يقال هو أن إدارة الاحتلال لم تكبت جل صور الحرية في مصر، وإنما أفسحت مجالاً واسعًا بصورة خاصة لحرية التغريب التي وقفت وراءها وشجعتها وحمت دعاتها من ردود الفعل الشعبية، والتي تجلت خاصة في حملة «التغريبيين» على القواعد الإسلامية والمعطيات الدينية، ليس بقصد إصلاحها وإنما بقصد نبذها نهائيًا من أجل إحلال الثقافة الغربية محلها)[1].

بعد هذه العملية خرج المستعمر ولكنه لم يخرج على الأقل ظاهرًا إلا بعد أن أوجد مدارس ومعاهد، وكليات، وجامعة تهتم بحضارة الغرب وعلومه وتضعها في مقدمة اهتمام الدارسين، وهذه العلوم التي أدخلها علينا المستعمر، أدخلها بكل ما تحمله من مشكلات وأفكار وفلسفات؛ لأن مهمة المستعمر ليس نفع أهل تلك البلاد المستعمرة، وإنما كانت من أجل زحزحة الأمة الإسلامية وإبعادها عن دينها فقد (رسم كرومر خطة شاملة للثقافة ... وقد اتصلت هذه الخطة بالتعليم، والتربية، والثقافة)[2]، وكرومر هذا هو (الحاكم الفعلي لمصر خلال ربع قرن)[3]، وقد كانت هذه الخطة تقوم على هدم ثلاثة أمور يعدها عقبة أمام تقدم مصر وهي القرآن، والكعبة والأسرة، وقال: إن العقبة الكئود في سبيل رقي الأمة هو القرآن والإسلام[4].

وفي بريطانيا يخطب اللورد «غلادستون» رئيس وزراء بريطانيا في مجلس العموم فيقول: (ما دام هذا القرآن موجودًا فلن تستطيع أوربا السيطرة على الشرق)[5].

---

(١) أسس التقدم عند مفكري الإسلام لفهمي جدعان ص٣٢٨.

(٢) اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار. أنور الجندي ص٢٠١.

(٣) من عام ١٨٨٤م إلى ١٩٠٧م المرجع السابق ص٢٠١.

(٤) انظر: اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار ص٢٠٢.

(٥) الغزو الفكري، نذير حمدان ص٢٧٥.

إذًا فليست المشكلة أن القرآن عقبة أمام الرقي ولكنه عقبة أمام السيطرة الاستعمارية.

وعلى هذا فلا بد من التخلص من القرآن ولكن الأمر يحتاج إلى خطوات ذكية تبعد المسلمين عن قرآنهم دون إثارة أية معارضة، وهذا هو ما قام به المستعمر ثم الجيل الذي صنعه، ذلك الجيل الذي قام بالدور بعد خروج بريطانيا من مسرح الأحداث، ذلك الدور الذي أحدث دويًا هائلاً في العالم الإسلامي، وأنتج معارك طاحنة، وأفرز تيارات سيئة لازالت إلى اليوم تعبث في العالم الإسلامي.

الجيل الذي أخرجه لنا المستعمر كان أغلبه من طبقة الباشوات المصرية الوطنية[(١)]، وقد خرج أغلبهم من مدرسة «حزب الأمة»[(٢)]، وهذه المدرسة الغربية الاتجاه كما يقول الجندي: (لم تلبث بعد الحرب العالمية الأولى أن أصبح إليها قيادة السياسة، والفكر في مصر جميعًا ويمكن أن يطلق عليها مدرسة سعد زغلول)[(٣)]، وخلاصة آثار هذه الحملة وخاصة في مجال الفكر والثقافة:

أولاً: دعمت الاتجاه المؤسسي المسمَّى بالاتجاه الاصلاحي، المتمثل في محمد عبده وتلامذته، فقد كان كرومر يوصي (بحزب أتباع المرحوم المفتي الشيخ محمد عبده) ويُذكر أن بيده وبيدهم الحل (لأنه – أي محمد عبده – يحاول ترقية مصالح مواطنيه وبني وطنه وبني دينه ولكن ليس على الصيغة الإسلامية)[(٤)].

وحتى يفهم هذا الكلام فلا بد من إضافة قول كرومر في كتابه مصر الحديثة: (على الإنجليز مهمة كبرى هي محاولة ربط مصر بهم، وصبغها

---

(١) انظر: جذور العلمانية د. السيد أحمد فرج ص٥٧.

(٢) وقد اعترف «هيكل» في مذكراته بأن حزب الأمة صنعة الإنجليز .. **اليقظة الإسلامية** ص٢١٥.

(٣) انظر: **اليقظة الإسلامية** للجندي ص١٩٣.

(٤) انظر: **اليقظة الإسلامية** للجندي ص٢٠٢.

بصبغتهم أو الصبغة التي ترضى فيها بعد أن يكون البلاد جزءًا لا يتجزأ من الدولة البريطانية كل هذا دون إثارة إحدى الدول، ودون عنف، ودون اتخاذ إجراءات قاسية، ولكن بهدوء وصبر وطول أناة)(١)، وهذه المهمة تُناط (بالمصريين المتربين تربية أوربية)(٢).

ولقد تم الاعتناء بأتباع محمد عبده وكان لهم أكبر الأثر في مجرى الأحداث المعاصرة في مصر والعالم الإسلامي.

ثانيًا: رعت الفئة الجريئة التي تطرح قضاياها بكل صراحة وتدعو إليها بكل وسيلة المتمثلة في مسيحيي الشام وأقباط مصر، تلك الفئة التي تملكت زمام الصحافة في مصر ـ (التي كانت تزخر بدعوات دائبة على تقريب المذاهب الغربية في الفلسفة والأدب وسائر ضروب الثقافة)، ولقد كان لها أثرها (بما تنشره من آراء تشكك في العقيدة، وبما تدعو إليه من نزعات عالمية..)(٣)، وكذلك رعايتها للمؤسسات التنصيرية والمراكز الغربية والتمكين لها في مصر.

ثالثًا: اهتمامها بتوجيه التعليم نحو علوم الغرب وجعلها هي المرتكز وإهمال الإسلام وإغفاله في مراحل التعليم حيث (تولى «المستر دنلوب» القسيس الذي عيّنه كرومر مستشارًا لوزارة المعارف – مهام منصبه، وكان في يد «سعادة المستشار» كما يسمونه السلطة الفعلية الكاملة في وزارة المعارف المصرية الإسلامية!)(٤)، وقد تمّ كل هذا في مخطط خبيث استمر عدّة سنوات حتى أخذت علوم الدنيا تحتل الصدارة، وصاحبها له

---

(١) عن **جذور العلمانية** د. السيد أحمد فرج ص٥٩.

(٢) اللورد كرومر – عباس حلمي الثاني ص٤٦ عن **جذور العلمانية** د. السيد أحمد فرج ص٥٩.

(٣) **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر** لمحمد محمد حسين ص٢٥٦، ٢٥٧، وانظر دور تلك الصحافة في خط الانحراف في جذور العلمانية د. السيد أحمد فرج ص٦٣.

(٤) واقعنا المعاصر لمحمد قطب ص٢١٧ يقول بعد هذا: وحين يكون القسيس على رأس السلطة في وزارة التعليم، فما الذي يتوقع أن يكون من أمر التعليم؟!

الاحترام والتقدير والمكسب المادي الجيد، أما علوم الدين والعلوم الإسلامية فقد أصبحت مسبة لمن يتعلمها، فهو رجعي ومتخلف، وأصبحت كثير من الأسر تنأى بأبنائها عن مثل هذه المدارس[1].

رابعًا: الاهتمام بنشر الفساد والتحلل الأخلاقي بما يعرض في الصحافة والإعلام والأدب لتحطم بذلك المناعة لدى المجتمع لذلك عندما خرجت دعوات تحرير المرأة مثلاً لم تجد ذلك النفور المتوقع منها بل سرعان ما تقبلها المجتمع وأخذ بها.

لقد أخرج الاستعمار جيلاً يتنكر لإسلامه، ويدعو بكل صراحة ووضوح إلى حياة الغرب، وأن تكون مصر قطعة من أوربا، ويرى أن النجاة في أن نسير سيرتهم وأن نأخذ مما عندهم من فلسفة وفكر وثقافة وسياسة واقتصاد وأدب وفن وغير ذلك.

وقد بدأوا فعلاً بذلك فقاموا بنشر فلسفات الغرب وأفكاره بين المسلمين، والقائمين على هذه الدعوات هم من المسلمين بعد أن كانت الدعوات المنحرفة الجريئة تقتصر على نصارى الشام أصبحت الآن تنشر من قبل مسلمين درس أكثرهم وتخرج من الأزهر أو حضر دروسه أو تأثر به في يوم من الأيام[2] وهم اليوم من الدعاة المخلصين لفلسفات الغرب وفكره وحياته. لقد فجر هذا الجيل الجديد قضايا خطيرة، وآثار دعوات سيئة، أرهقت العالم الإسلامي وأفسدت توجهه، وأفقدت المصلحين الأمل في إصلاحه، ظهرت العلمانية والليبرالية والحرية وتحرير المرأة والدولة

(١) لقد صور محمد قطب في (واقعنا المعاصر) ذلك التخطيط الرهيب الذي سار بالتعليم إلى هذا المسار. انظر ص٢١٧ وما بعدها.

(٢) إن هذه الظاهرة تحتاج إلى دراسة، وهذا يذكرنا بالمقولة المشهورة لا يهدم الدين إلا بسيف الدين فلعل أهل الأغراض السيئة فطنوا إلى ذلك فركزوا على هؤلاء الذين كان لهم أوضح الأثر في العالم الإسلامي بداية برفاعة والكواكبي والتونسي خير الدين إلى الأفغاني ومحمد عبده ثم تلامذته وخريجي الأزهر أو المتأثرين به في بداية حياتهم كطه حسين بعض حياته وعلي عبد الرازق، وقاسم أمين، وسعد زغلول، ولطفي السيد، وغيرهم.

الدينية والمدنية والدستور والفرعونية، والوطنية، والعامية والدارونية والاشتراكية والقومية، أفكار كثيرة ومعارك كبيرة كانت تحسم بالقوة في أغلب الأحيان لصالح التوجه المتغرب.

إن الغرب لم يصل إلى تلك الدعوات إلا بعد صراع دام عدّة قرون، وعندما ذهبت بعثات العالم الإسلامي إلى أوربا دخلت في دوامة عظيمة من الفلسفات والأفكار، وقد كان حضور الطالب المسلم حضور المستسلم والمنبهر والحافظ ثم الناقل دون فهم، فأخذ من هنا وهناك خلال بعثة استمرت أربع أو خمس سنوات وكأنها كافية لتمثل فلسفات وأفكار عمرها عدّة قرون؛ أخذها دون أن يعيش صراعها وامتدادها وأبعادها وآثارها ثم عاد إلى بلده لينشرها قبل أن يفهمها ويعرف خطرها وسوءها، والعجيب في الأمر أن تلك الدعوات لاقت قبولاً غريبًا لعل ذلك يعود إلى الدعم المتواصل من المستعمر وإلى وجود «طبقة» متغربة تسيطر على مقاليد الأمور الفكرية والسياسية.

خرجت لنا دولة جديدة علمانية بعد أحداث ١٩١٩م وخرجت الجامعة عام ١٩٢٥م(١) بعد الحرب العالمية الأولى، امتلأت الساحة الإسلامية بدعوات كثيرة يربط بينها عداؤها لهذا الدين وتغربها السافر وانتهت الحرب العالمية الثانية ليخرج بعدها فلسفات وأفكار ودعوات أغلبها كان امتدادًا لما حدث بين الحربين.

لقد امتلأ العالم الإسلامي في بداية هذا القرن بدعوات الانحراف الكثيرة (وقد شهدت العشرينيات من هذا القرن أعنف موجة ثقافية تعمل للانسلاخ الكامل عن الإسلام)(٢)، خاصة فيما بين الحربين العالميتين حيث (عرفت الأقطار العربية جل التيارات التي نجمت في الغرب. عرفت

---

(١) موجودة من قبل ولكنها في عام ١٩٢٥م أصبحت حكومية. انظر «طه حسين» لأنور الجندي ص٥٧.

(٢) جذور العلمانية د.السيد أحمد فرج ص٧٨.

الليبرالية، والعلمانية، والقومية بكل أشكالها كما عرفت النزعات الاشتراكية والجماعية بشتى صورها)[1]. وطفح العالم الإسلامي بأفكار وفلسفات خطيرة فمع مخلفات القرن التاسع عشر. وخاصة الفلسفة الإسلامية التي أحياها الأفغاني وبث فيها الروح محمد عبده، وكذلك الفلسفة المادية والدارونية التي دعى لها وروج لها شبلي شميل وفرج أنطون ظهر بجانبها الفلسفة العقلية والروحية والوجودية والتكاملية، والماركسية والشيوعية، والاشتراكية، والشخصانية والقومية والعلمية والهيغلية، والديكارتية، والبراجماتية والوضعية والدوركايمية، والماركوزية، والبنيوية والنفسانية وغيرها، وأصبح العالم الإسلامي مسرحًا للأفكار الغربية فما أن تظهر فلسفة هناك إلا وتجد من يتقمصها في العالم الإسلامي ويدعو إليها.

وظهر أساتذة فلسفة ومدرسو فلسفة وشراح فلسفة وأقسام فلسفية ودراسات فلسفية متنوعة حتى في بعض المعاهد الدينية[2]، وظهرت قضايا لها أبعاد فلسفية وجذور فلسفية، وتطرح وتعالج في بعض جوانبها من منظور فلسفي، مثل علمنة السياسة والحكم والدولة الدينية والمدنية والديمقراطية، والحرية، وتحرير المرأة، والوطنية والعقلانية والإنسانية والتراث والهوية والأصالة، والمعاصرة، والقديم والجديد، والحداثة وغير ذلك.

وظهرت مناهج فلسفية في اللغة والأدب، والنقد والمنطق والتاريخ، والاجتماع، والعلوم الرياضية وغيرها.

وظهرت أقسام وعلوم ومعارف جديدة أو ذات صورة جديدة ذات

---

(١) أسس التقدم، لفهمي جدعان ص١٨٥.

(٢) يقول عزت قرني: (... المعاهد الدينية الحديثة لا تفزع من الفلسفة فزع القدماء، بل إن هناك تحولاً إيجابيًا في مواقفها، يتمثل أظهر ما يتمثل في وجود قسم من أقسام كليات أصول الدين بالأزهر الشريف – يحمل اسم «العقيدة والفلسفة» وإن كان الهجوم على الفلسفة يظهر بين حين وحين، وفقًا لمدى اقتناع الأساتذة أنفسهم) **الفلسفة المصرية شروط التأسيس** ص٤١.

اتصال بالفلسفة، مثل علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الإنسان، وعلم التاريخ، وعلم الأديان، أو المقارنة بين الأديان وغيرها، ودخلت الفلسفة كثيرًا أو قليلاً في مجالات الأدب والفن فأصبحت هناك أبعاد فلسفية للرواية المعاصرة مثلاً، والقصيدة والقصة، بل أصبح الأدب عند كثير من الأدباء وعاءً لفلسفته التي يبشر بها[(١)].

ومرّت بالأمة الإسلامية في بعض مناطقها مرحلة صعبة، ابتعدت عن الدين، وسارت خلف الدعوات المتناثرة هنا وهناك، وظهرت العلمانية الصريحة والإلحاد السافر، وقامت الدولة الحديثة في صورة دولة لا دينية يمتلك زمامها ذلك الجيل المتغرب، واستولى على توجهها الفكري، والسياسي، والثقافي والإعلامي، والاجتماعي، والأدبي وغير ذلك، وفي هذه المرحلة المظلمة أخرج الله المدّ الإسلامي والصحوة الإسلامية[(٢)]، متمثلة في دعوات متوزعة في بلدان العالم الإسلامي تجتهد في إعادة الأمة الإسلامية إلى دينها، وتحاول تصفيته مما التصق به من انحرافات، والدفاع عنه مما يُكاد له، وتعمل على إعادة تحكيم شرع الله ودينه في العباد، منها من كان موافقًا للصواب، ومنها من اجتهد وأخطأ، وكلهم يريد الحق ولكنهم وبسبب فترة طويلة من التجهيل واعتلاء الباطل وقع عند بعضهم بعض القصور في بعض الجوانب، ولكنها في جملتها كانت عودة صادقة إلى دين الله، ومحاولة مخلصة في إحياء ما اندرس من الإسلام بتصفية العقيدة وإعادة الشريعة والعبادة إلى حياة الناس، ولا شك أن الاصطدام والمواجهة مع المد

---

(١) انظر لمثال على ذلك دراسة الدكتور السيد أحمد فرج حول أكبر الأدباء المعاصرين وهو «نجيب محفوظ» في كتابه القيم «**أدب نجيب محفوظ وإشكالية الصراع بين الإسلام والتغريب**» ط ١ دار الوفاء، المنصورة بمصر ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

(٢) بما أن التركيز على مصر بالذات في خروج التيارات الفلسفية فانظر قصة خروج الصحوة الإسلامية في: **جذور العلمانية** ص٨٧، و**واقعنا المعاصر** ص٣٦٤ وليس معنى هذا خلو الساحة من الإسلام، فقد كان هناك علماء ودعاة ولكن لم يكن لهم ذلك الظهور على الساحة مثل ظهور المد التغريبي.

التغريبي سيقع، وقد جاهدت الصحوة بكل صور الجهاد لتدافع عن دين الله، ولتنشره بين الناس من جديد.

وكان من هذه الاصطدامات بين الصحوة وخصومها اصطدام مع الاتجاه الفلسفي مع رواده ومع أنظمته ومع كتبه ومع أفكاره وقضاياه وأطروحاته، مما دفع بعض التيارات الفلسفية إلى «التأسلم» حتى التي بنت أصولها على الإلحاد ونبذ الدين، أو اعتباره خرافة مثل: الماركسية، والشيوعية، والقومية، والوضعية وغيرها، حتى بدت هناك ظاهرة اشتكى منها بعض[1] أفراد التيار المنحرف وهي ظاهرة الارتداد والانقلاب، والتوفيقية وغير ذلك.

فنجد ندم بعض أفراد جيل التغريب وإعلان التوبة، والعودة إلى الإسلام وتراثه الضخم، والاغتراف منه، ومحاولة التوفيق بينه وبين حضارة العصر، ولا شك أن فيهم الصادق، ولكن كيف الصفاء بعد سنين طويلة من الانحراف، ولكن كذلك فيهم المنافق وصاحب المصالح والهوى، فهو يسير في هذا المسلك لضرورة الواقع الذي ألجأه لمثل هذا العمل. وفي ظل هذه العودة الصادقة أو الكاذبة من تيارات التوجه الفلسفي والتوجه التغريبي ظهرت أساليب جديدة للتوجه الفلسفي من حيث طرحه لفلسفته وأفكاره، فبعض تيارات هذا التوجه، بدأت تؤصل لفلسفتها المستوردة في تراثنا الفكري والثقافي، وتبحث لفلسفتها عن جذور داخلية قد تصل إلى الكتاب والسنة، وبعضها عاد إلى هذا التراث ليأخذ منه ما يناسب فلسفته وفكره حيث يرى أن في تراثنا أفكار جيدة ومعاني حسنة تصلح للتوظيف في الفلسفة المعاصرة، وبعضها يرى أنه لا بد من إعادة قراءة هذا التراث قراءة جديدة، فلا بد من إعادة النظر فيه وتحليله تحليلاً

---

(١) انظر: عزيز العظمة **الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع**. ومحمد جابر الأنصاري في **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي** والكتاب الأخير عبارة عن جزء من مشروع يعده لدراسة (ظاهرة التوفيقية) التي لاحظها منذ (ما يقرب من عشرين عامًا) والتي (لجأ إليها التيار الغالب من فكرنا الحديث).

يكشف لنا قوته من ضعفه وحسنه من قبيحه، ويكشف لنا طريقة تكونه وأعمدته الأساسية التي يقوم عليها، هذه القراءة تستخدم المناهج الفلسفية والتاريخية والاجتماعية الجديدة التي استخدمها الغرب في تعامله مع تراثه بما فيه التراث الديني بكتبه الدينية وتعاليمه وشروحه.

ظهر ذلك في كتابات صغيرة أو مشاريخ كبيرة فنجد «تجديد الفكر العربي»[(١)]، و«نقد العقل العربي»[(٢)]، و«التراث والتجديد»[(٣)]، و«النزعات المادية»[(٤)]، و«رؤية جديدة للفكر العربي»[(٥)] و(المشروع الأركوني»[(٦)] و«إحياء الفلسفة الإسلامية»[(٧)] هذه وغيرها[(٨)] عادة إلى التراث وبصورة جادة، وأخطر ما في هذه العودة أنها لا تفرِّق بين الدين والتراث العقلي الذي وصل إلينا من حيث التعامل معه، ولذا فعلوم الدين والشريعة تدخلها مع علوم الفلسفة والتصوف والاجتماع، والنص الديني مع النص البشري، والوحي مع غير الوحي، والقرآن والسنة مع علوم البشر، وكلام الله وكلام رسوله ﷺ مع كلام الناس وأقوالهم.

بعد الاستعراض التاريخي السابق والموجز عن خط الانحراف الحديث نحتم هذا الاستعراض بإبراز أهم العوامل العامة التي ساهمت في توجيه هذا المسار والتأثير فيه.

---

(١) زكي نجيب محمود.
(٢) محمد عابد الجابري.
(٣) حسن حنفي.
(٤) حسين مروّة.
(٥) طيب تزيني.
(٦) أغلب كتاباته الأخيرة إنما تدرس مرحلة ما قبل الكتابة أو ما يسميها بالمرحلة «الشفاهة».
(٧) سواءً مدرسة مصطفى عبد الرزاق أو غيرها مثل مجهودات عاطف عراقي.
(٨) فنجد الوجودية تبحث لها عن جذور عن طريق إخراج كتب الزنادقة مثل «**تاريخ الإلحاد في الإسلام**» والديكارتية الشكية تعود للغزالي بدل ديكارت والتاريخية تعود لابن خلدون بدل مدارس الغرب التاريخية وهكذا.

أولاً: ضعف الأمة الإسلامية في القرن الماضي:

إن التأخر والتخلف[1] الذي ساد أغلب العالم الإسلامي في القرن الماضي والذي عمّ جميع فروع الحياة: العلمية والحضارية، والصناعية، والاقتصادية، والعسكرية وغيرها، كل ذلك حرّك النخبة للحديث عن مخرج خاصة مع وجود تقدم مادي كبير في الجهة الأخرى من العالم.

ولا شك أن من واجب علماء الأمة وقادتها أن يعملوا لكي يخرجوا الأمة من أزمتها، ولكن وقع انحراف عند كثير منهم مما أعجزهم عن حل الأزمة أو إيجاد مخرج لها.

ثانيًا: ظهور شخصيات بارزة مؤثرة:

إن الأزمة السابقة لم تكن ترضي الجميع، فظهر أشخاص لم يسايروا الواقع بما فيه من جهل وانحراف وتخلف، فعارضوا المألوف الخاطئ بصراحة. وكان لهؤلاء أثر عظيم في تغييرات كثيرة. فعلى أيديهم تغير كثير من المفاهيم، وظهر كثير من الأفكار بداية بالشيخ محمد بن عبد الوهاب مرورًا بالشوكاني، والألوسي، والقاسمي، والجسر. كذلك الطهطاوي – والكواكبي، وخير الدين التونسي. ثم الأفغاني، ومحمد عبده ومدرستهم الشهيرة، وقاسم أمين، وعلي عبد الرازق، وأحمد لطفي السيد، وسعد زغلول، وإسماعيل مظهر، وأحمد أمين، وطه حسين، وسلامة موسى، وشبلي شميل، والعقاد، ومحمد حسين هيكل، وساطع الحصري، وحسن البنا، وابن باديس، ثم كثرت الشخصيات في منتصف القرن الحالي.

ومع اختلاف مسالكهم، إلا أنهم يجتمعون في عدم الرضى بالواقع، والبحث عن مخرج منه وسلك كل واحد طريقه. فمنهم المجدد الإسلامي ومنهم الداعية العلماني مع شبه إجماع من جميع الأطراف بأن البداية كانت

---

(١) هناك عدة دراسات استعرضت هذه الأزمة أو أرّخت لها، انظر: على سبيل المثال **واقعنا المعاصر** لمحمد قطب، **وماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين** لأبي الحسن الندوي، **وتاريخ الجبرتي** لبعض فترات المرحلة.

بالشيخ محمد بن عبد الوهاب – رحمه الله –[(١)].

إذًا فهؤلاء المشاهير يختلفون فيما بينهم، فمنهم العالم بالشريعة ومنهم الذي اختار معها علوم الغرب وحضارته فحاول التوفيق بينها، ومنهم النصراني الذي لا يهمه الإسلام من قريب أو بعيد، فصدع بآرائه وأفكاره حتى وإن صادمت الدين. ومنهم المسلم المتغرب الذي يرى أن الإسلام مرحلة تاريخية معينة لا بد من تجاوزها، أو يرى أن الإسلام حظ سيء نزل بالأمة العربية ينبغي التخلص منه. ومنهم الداعية والمصلح والمجدد الذي يريد إحياء الإسلام الصافي وإعادة دوره من جديد في تحريك الحياة.

وعندما نقف أمام هذه القيادات البارزة، خاصة تلك التي قادت العالم الإسلامي إلى التغريب والعلمنة والفلسفات الغربية وغيرها من الدعوات المعارضة لديننا ونتساءل لماذا كان هذا الانحراف الكبير في البحث عن المخرج؟ هل له من مبرر؟ لماذا وأغلبهم من المسلمين؟ لماذا لم يسلكوا طريق الدعوة إلى الإسلام وتصفيته مما لحق به من بدع وانحرافات ويأخذوا من الغرب ما ينفعهم ولا يتعارض مع دينهم؟ إن ذلك يعود في غالبه إلى الجهل والهوى وقوة الشبهات.

ثالثًا: الاحتكاك بالغرب:

في زمن هذه الأزمة تعرف المسلمون على الغرب المتقدم في العلوم الحديثة والحياة المادية. وكان هذا التعرف عن طريق الاحتكاك المباشر، وكان من أشهر الطرق طريقان:

---

(١) بعضهم يجعله البداية لليقظة الإسلامية، انظر مثلاً: **الاتجاهات الفكرية عند العرب** ص٣٩. و**أسس التقدم عند مفكري الإسلام** ص١٩٥ وبعضهم يجعله البداية للعصر الحديث انظر مثلاً: **حوار المشرق والمغرب** ص٩٥ وفيه يقول محمد عابد الجابري ص٩٦: (وهنا لابد من أن نكون واقعيين متحلين بالموضوعية التاريخية. ذلك أن الحقيقة التي يمدنا بها التاريخ، تاريخ العالم العربي في القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن، هي أن الحركة التي كان لها صدى واسع في جميع أقطار العالم العربي، وكان لها حضور فعلي في كثير منها، هي الحركة الوهابية..).

الأول: عن طريق الاستعمار وما صاحبه من فرض ثقافة المستعمر وحضارته في أغلب نواحي الحياة. ولقد غيّر هذا التعرف كثيرًا من المسلمين، ويكفي أن نلقي نظرة على ما كتب عن الحملة الفرنسية على مصر ومدى تأثيرها في الناس مع العلم أن أغلب أراضي العالم الإسلامي وقعت في يد الاستعمار فترة طويلة.

الثاني: عن طريق البعثات المتتالية إلى الغرب بداية بعصر محمد علي وما أحدث ذلك الاتصال من آثار عميقة في نفس المبتعثين، خاصة وأن الضعيف في الغالب منقاد للقوي ومولعٌ بتقليده. وبعد عودتهم تسلموا مراكز قيادية ثقافية وسياسية واجتماعية مكنتهم من إحداث تغييرات واسعة.

ثم مع تطور الاتصالات والمواصلات أصبح الاحتكاك بالغرب شيئًا سهلاً، وواقعًا معاشًا. فزاد هذا الاحتكاك من التغيرات فظهرت الأفكار الجديدة والاتجاهات الجديدة، حتى أصبح العالم الإسلامي مليئًا بتيارات من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار.

وفي الوقت نفسه كان الاحتكاك بالغرب في وقت العداء فيه قائم بين الفكر الديني والفكر العلماني في الغرب، وكانت مراجعة نصوص التوراة والإنجيل ونقدها قائمة، وقد نُقل شيء من سمات هذا الصراع إلى داخل العالم الإسلامي، أضف إلى ذلك اهتمام المستعمر بإزالة الصلة التي تربط المسلمين بالنص الشرعي.

رابعًا: تفكك الدولة الإسلامية إلى دول وظهور المدن الجديدة:

كان من آثار ضعف الدولة الإسلامية، وتأخرها في كثير من الميادين، وانكباب الجيوش الصليبية عليها من جديد، أن تفككت إلى عدة دول، فكان ذلك سببًا في نقل التركيز من مركز واحد – حيث كانت تجتمع فيه الخدمات والمنافع والتعليم والإدارة، إلى مراكز أخرى.

فنشأت عدة دول، كل دولة أصبحت مهتمة بتطوير وتحديث كيانها،

ولكن كان من سوء حظها أنها كانت من صنع دول الاستعمار وتحت رعايته، فما خرج المستعمر إلا بعد أن قطّع العالم الإسلامي إلى عدة دول، ووضع على رأس كل دولة زعيم موال للمستعمر. فكان الزعيم أو الحزب مهتمًا ببناء دولته حسب ما أملته عليه المرجعية الاستعمارية وبظهور هذه الدول ظهرت مدن كثيرة، وأصبح لكل دولة عاصمة ومدن مهمة اجتمع الناس فيها، وهذه المدن ذات طابع معيشي متقارب، وذات مؤثرات متشابهة في التثقيف والتعليم والتوجيه، صاحب ذلك تقارب في الثقافة والأخلاق والأحوال، خاصة أن التأثير في المدن أسهل من غيرها عن طريق وسائل صنع الرأي العام من صحافة وإعلام.

وبظهور هذه المدن واجتماع الناس فيها ظهرت احتياجات جديدة، ومصالح جديدة، وحياة جديدة، تختلف عن حاجات أهل القرى والأرياف والبادية ومصالحهم التي كانت هي غالب حياة العالم الإسلامي.

وكان من أهم الآثار التي تهمنا من ظهور هذه المدن وقيام العمران هو تعلم الناس، وخروجهم من الجهل والأمية إلى القراءة والكتابة والعلم والثقافة وما يصاحب ذلك من كثرة في العلوم وظهور الاتجاهات وبروز الأفكار الجديدة وهي سنة معروفة من قراءة التاريخ، وقد عقد ابن خلدون فصلاً في مقدمته فقال: (فصل في أن العلوم تكثر حيث يكثر العمران) وأوضح فيه (أن الصنائع – ومن بينها العلم – إنما تكثر في الأمصار على نسبة عمرانها في الكثرة والقلة) ويضرب لذلك أمثلة (بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بحار العلم ... ولما تناقص عمرانها وابذعر سكانها، انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام)(1) والشاهد أن هذا شيء معروف من أحوال ظهور العمران وما يصاحبها من كثرة العلوم وهذا ما حدث في

(1) ابن خلدون المقدمة (٣/ ١٠٢٥).

الدول الإسلامية الناشئة الحديثة، حيث ظهرت دول جديدة ومدن جديدة. لكل دولة مدنها السياسية والعلمية والتجارية فزاد بذلك العمران والتعليم وتبقى المشكلة في نوعية العلم أما زيادته فلا يشك فيه أحد.

وبزيادة التعلم والعلوم ظهرت أجيال جديدة تقرأ وتكتب وتفكر بأسلوب جديد، فكوّنوا بذلك فئة جديدة منفصلة نوعًا ما عن الجيل القديم، وحاولت المغامرة في دخول عصر جديد، وقد خرج من هذا الجيل قيادات فكرية وعلمية وثقافية وزعامات سياسية وحزبية واجتماعية، قامت بانقلابات واسعة في جميع مجالات الحياة، وأوجدت أفكارًا وأطروحات جديدة، حسنة وسيئة. وغلبت عليها الشبهات الوافدة؛ ولعل أهم سبب في ذلك هو نشوء هذه الدول والمدن في ظل الاستعمار ثم أذنابه الذين قادوها إلى مسالك مشتتة.

إذًا فظهور الدول الجديدة بمدنها وعمرانها أثر في ظهور علوم جديدة أو إحياء علوم قديمة، ولقد كان من بين ما ظهر من جديد الفلسفة، سواءً ما كان منه إحياءً لقديم أو استقدام أو إبداع شيء جديد، فعادت الفلسفة من جديد إلى العالم الإسلامي.

خامسًا: انحراف التعليم الحديث:

ذكرنا فيما سبق مصاحبة ازدهار التعليم – بحسنة وسيئة – لقيام الدول والعمران، وهنا نقف مع التعليم وأثره – عندما لم يوجه الوجهة الحسنة – في إخراج كثير من الأفكار والتيارات، وكذلك أثره في إحداث مواقف جديدة تجاه النص الشرعي.

لقد كانت مساحات كبيرة من العالم الإسلامي في القرن الماضي يندر أن تجد فيها من يكتب أو يقرأ، وكان الناس يقطعون مسافات طويلة ليجدوا من يقرأ لهم رسالة، أو يكتب لهم رسالة، فما بالك بما فوق ذلك.

يقول القنصل الروسي – رغم التحفظ على مقولته – إن الذين (بلغوا من «العلم» مرتبة «القراءة والكتابة» في مصر حين وليها محمد علي لم يكن بها

أكثر من مائتين يعرفون القراءة والكتابة، باستثناء الكتبة من القبط)[1] ومصر كانت تعد من مراكز العلم المشهورة في العالم الإسلامي.

لقد كان أغلب ما يتلقاه المسلم من علوم ومعارف إنما هو عن طريق الآباء والأجداد أو حكيم القرية أو بعض المقرئين. وفي المدن الكبيرة كان التعليم يقوم في أغلبه على بعض العلماء الذين يلقون دروسهم في المساجد، وكان التعلم يركز على التلقي بالمشافهة أكثر من اعتماده على التعليم عن طريق القراءة والكتابة.

صحيح أن مركز الخلافة كان فيه بعض المدارس وكذلك في بعض المدن الكبيرة في الشام ومصر ومع ذلك تبقى غالبية المسلمين بعيدة عن ذلك.

وقد كان التعليم مهتمًا بالعلوم الإسلامية، وإن كانت تلك العلوم في مراكز التعليم المشهورة قد اختلطت بأمور أُخرى أفسدتها مثل كثير من علم الكلام والتصوف والفلسفة. فالعلوم الشرعية لم تكن صافية بسبب تلك الأمور السابقة وبسبب دخول البدع والخرافات التي تنتسب إلى الإسلام، ولعل هذا كان من ضمن الأسباب التي جعلت بعض الناس يهاجم العلوم الإسلامية، لأنه رآها بصورة لا يقبلها العاقل في بعض جوانبها، وكانت فرصة لأهل الأهواء أن يطعنوا في الإسلام ويشككوا فيه وذلك بسبب مثل هذه الإضافات غير المحمودة إلى الإسلام، ومع ذلك فلم يكن التعليم حتى بهذه الصورة متيسرًا لكل الناس، لقد كان (التخلف العلمي بشقيه الدنيوي والشرعي - الناشئ أصلاً من التخلف العقدي - أصبح هو الطابع السائد للمجتمع الإسلامي قبيل الغزوة الصليبية التي اجتاحت بلاد الإسلام في العصر الحديث)[2].

أما التعليم الحديث فقد بدأ في بعض المدارس العثمانية في تركيا، ولكنه

---

(١) محمد عمارة «رفاعة رافع الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث» ص٨، ط ٢، دار الشروق، القاهرة وبيروت ١٩٨٨م.

(٢) محمد قطب واقعنا المعاصر ص١٧٦.

كـان أوضـح في مـدارس الإرسـاليات المسـيحية المنتشرـة في تركيـا والشـام ومصر ـ، وكـان طلبـة تلـك المـدارس يجيـدون مـع العلـوم العصرـية بعـض اللغـات الأجنبيـة، ممـا سـهل لهـم بعـد ذلـك الوصـول إلى مراكـز مهمـة في الإعلام والتعليم والصحافة وإدارات الدولة، وكان من الممكـن أن ينهض التعليم من جديد ويسير في الطريق الصحيح، ولكن الأمـة الإسـلامية بعـد سقوط الخلافة بُليت بالاستعمار الذي تمكن مـن أغلـب مرافـق الحيـاة ومـن ضـمنها التعلـيم، فرسـم الخطـط، ووضـع المنـاهج، وفـتح المـدارس، وعـين المعلمين وفق مخطط خطير[1].

وكمثال صغير يوضح مدى التغلغل الاستعماري يقول القائـد الفرنسي ـ الجنرال بيير كللر عن المعاهدة الفرنسية في لبنـان: (فالتربيـة الوطنيـة كانـت بكاملها تقريبًا في أيدينا ... كان أكثر من اثنين وخمسين ألـف تلميـذ يتلقـون دروسهم في مدارسنا. وكان بين هؤلاء فتيـان وفتيـات ينتمـون إلى عـائلات إسلامية عريقة، مما جعل الجمعية المركزية السورية التي تألفـت في بـاريس، تعلـن عـام ١٩١٧م أن جميـع ميـول السـوريين وعـواطفهم تتجـه نحـو فرنسـا...)[2] هـذا مثـال عـن جـزء صـغير مـن العـالم الإسـلامي، فكيـف والاستعمار قد أطبق على أغلب العالم الإسلامي من شرقه إلى غربه، وتمكـن من مراكز التعليم لإعداد أجيال جديدة ترضي المستعمر.

ولا شك أنه قد تيسر التعليم لكثير من الناس، وتخرجت أفـواج كبـيرة، وكان أقلّ ما تملكه القراءة والكتابة، وهذا في حد ذاته مكسب كبير لـو سـار سيرًا صحيحًا، ولكن بعد أن أصبح لدينا جيل يعرف القراءة صاحب تلك المعرفة ظهـور الصـحافة بمجلاتهـا وصـحفها وسـلكت في الغالـب مسـلكًا تغريبيًا، ونزلت كتب كثيرة ذات مشارب متنوعة، فأخذت بلب هذا الجيـل

---

(١) انظر كمثال للنموذج المصري ودور الاستعمار البريطاني في المرجع السابق ص٢١٧.

(٢) محمد محمد حسين الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ٢/ ٢٨٥ ويمكن الرجوع إلى ــ حصوننا مهددة من الداخل ــ والإسلام والحضارة الغربية للمؤلف نفسه.

الناشئ، خاصة أنه يمتلك أهم الأدوات وهي القراءة مع فقده أهم الأمور وهو المنهج الصحيح الذي يميز به بين النافع والضار.

لازلنا نسير مع أهم العوامل في ظهور عصر جديد بتياراته ومنها الفلسفة - وهو عامل التعليم، خاصة وأن مراجعه بسيطة لأعظم الأحداث والتغيرات نجد خلفها ذلك الجيل من المتعلمين من رواد الفكر أو السياسة.

ونعود ونذكر بأنه ليست المشكلة في التعليم، بل في غاياته التي رسمت له، وفي تدخل المستعمر في رسم مساره، وفي الفئات التابعة للمستعمر التي أكملت الدور، عند ذلك ساهم التعليم في ظهور كثير من الانحرافات، وظهور كثير من التيارات، وكثير من المناهج، وكان من أخطرها المناهج التي تتعامل مع النص الشرعي.

وضمن هذا العامل نُذكر بأمر مهم وعامل مهم لعب دورًا كبيرًا في سير التعليم واتجاه الثقافة وهو ظهور الجامعة.

لقد أصبحت الجامعة الممر الخطير الذي يمرّ منه كل متعلم في العالم كله، وعليه فإذا كانت ذات منهج جيد، وغايات حسنة، وأسلوب متين، وعلوم نافعة، أخرجت لنا بإذن الله جيلاً نافعًا، وإذا كانت غير ذلك فما أسوأ ما تلعبه في المجتمعات، يقول أحد الشعراء الإسلاميين بأسلوبه الخاص:

(يا لبلادة فرعون الذي لم يصل تفكيره إلى تأسيس الكليات، وقد كان ذلك أسهل طريق لقتل الأولاد، ولو فعل ذلك لم يلحقه العار وسوء الأحدوثة في التاريخ)[1].

لقد كانت نشأة الجامعة الحديثة في العالم الإسلامي في وقت تتجه فيه أنظار منشئيها إلى الغرب بكل ما فيه.

---

(١) أبو الحسن علي الحسني الندوي «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية» ١٧٨، ط ٤، دار العلم الكويت ١٤٠٣هـ.

وفي الجامعة وكلياتها فتحت أقسام متنوعة دون ضابط أو منهج، أقسام في العلوم الاجتماعية والفلسفية وجميع العلوم الإنسانية والآداب والفنون الشرقية والغربية إضافة إلى الأقسام العلمية المشهورة.

نصل إلى أن هذا التوسع في التعليم – والذي تحكمت فيه الأهواء والاستعمار ثم الجيل المتغرب – أحدث تحولات خطيرة في العالم الإسلامي، وأوجد أفكارًا منحرفة، وأظهر انحرافات واسعة في جميع مجالات الحياة وكما يقول إقبال:

(إياك أن تكون آمنًا من العلم الذي تدرسه، فإنه يستطيع أن يقتل روح أمة بأسرها)[1].

سادسًا: دخول الصناعات والمخترعات الحديثة:

نتحدث الآن عن أحد العوامل المهمة في تغيير العالم الإسلامي وإحداث بعض الأفكار وإيجاد بعض التيارات، ونجد أن كثيرًا من الدراسات الإسلامية تغفل هذا العامل.

لقد (شهد القرن التاسع عشر – في أوربا – تقدمًا في العلوم وتوسعًا في المخترعات لم تشهد لها البشرية مثيلاً في القرون الماضية ...)[2] وهذا التطور الكبير قلب أوربا رأسًا على عقب، وهيأها للدخول في عصر جديد مليء بالأفكار والاتجاهات والأحداث، ذلك أن المجتمعات عندما تكون خالية من عقيدة متمكنة ومنهج سليم فإن مثل هذه الأحداث تفعل فيها تحولات كبيرة، حسب نوعية المؤثرات.

وبعد انتقال كثير من الصناعات إلى العالم الإسلامي، ساهمت بدورها في إدخال العالم الإسلامي إلى عصر جديد، فإن لمثل هذه المخترعات

---

(١) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ص١٧٨ وهو يقصد العلم الفاسد.

(٢) على المحافظة الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص٢٠٣، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧م.

الجديدة تأثيرها الحسن والسيء، والذي يضبط ذلك هو مدى تمسك الأمة بدينها، فتأخذ ما ينفع وتترك ما يضر، ثم تُوجِهُ ما أخذته نحو أهدافها وغاياتها وهذا مثله مثل التعليم.

ونذكر هنا مثالين من بعض المخترعات الحديثة ذات الأثر في تغيير العالم الإسلامي، وإظهار التيار الفلسفي في العالم الإسلامي مع تيارات أخرى، وما صاحب ذلك من تغيرات في المناهج والأفكار والأطروحات.

المثال الأول: تطور المواصلات وثورة الاتصالات:

لقد كان من أبرز ما يميز العصر الحديث للعالم الإسلامي هو تلك الأفكار المنقولة والوافدة من الغرب في المجالات الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية وغيرها.

والأفكار الكبيرة خاصة التي تتلبس بالمنهج العلمي، وتكسب أنصارًا كثيرين، وتتجاوز بذلك حدودها ومركزها، تقف أمامها عقبة «الوصول» إلى أماكن أخرى. وفي أوربا ظهرت مثل هذه الأفكار في القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، ومع ذلك فما كانت تتجاوز أوربا، وما كان العالم الإسلامي يعرف عنها شيئًا.

ولكن بعد التطور الكبير في عالم المواصلات والاتصالات، أصبح الانتقال من مكان إلى مكان والذي كان مغامرة كبيرة في الماضي أصبح الآن رحلة ممتعة، وما يحدث في الغرب فإن صداه يصل بعد لحظات إلى الشرق. بل وصل الأمر إلى أن ما يحدث هناك يُرى ويسمع ويعرف هنا في الوقت نفسه. هذه النقلة النوعية ساهمت في نقل الأفكار والثقافات عبر الحدود دون أن يقف أمامها أي شيء. ولا شك أن هذا تطور كان بالإمكان استثماره والانتفاع به، ولكن المشكلة أننا في زمن لا نملك فيه الاختيار، وأغلب ما يصدر إلى العالم الإسلامي في جانب الأفكار والثقافة مما لا ينفعهم بل هو مما يضرهم ويصادم دينهم وثوابتهم.

المثال الثاني: اكتشاف المطبعة وتطور الطباعة:

كان العالم الإسلامي يعتمد في نشر ما يكتب على الوراقين(1)، وهؤلاء إنما يكثرون عندما تقوم المدن الكبيرة وتتحسن المعيشة. ولقد وصل المسلمون بهذه الصناعة إلى مراحل متقدمة مما ساعد على انتشار العلم وحفظه. ولكنه يبقى مع ذلك محدودًا.

وفي أوربا اكتشفت المطبعة، وظهرت صناعة الطباعة وأثرت هناك تأثيرًا كبيرًا، يقول أونج: (وتكفي النظرة العابرة إلى مجلدي اليزابيث أيزنشتين، الصحافة المطبوعة بوصفها عاملاً للتغيير (١٧٧٩م)، لتبين بوضوح تام كيف كانت تأثيرات الطباعة الخاصة واسعة ومتنوعة. وتوضح أيزنشتين بالتفصيل كيف جعلت الطباعة النهضة الإيطالية نهضة أوربية دائمة، وكيف نفذت برنامج الإصلاح البروتستانتي، وكيف أعادت توجيه الممارسة الدينية الكاثوليكية، وكيف أثرت على تطور الرأسمالية الحديثة، ومكنت من تنفيذ الاكتشاف الأوربي للكرة الأرضية، وغيرت الحياة العائلية والسياسية، ونشرت المعرفة على نحو لم يحدث أبدًا من قبل، وجعلت من معرفة القراءة والكتابة لدى الجميع هدفًا جادًّا، ومكنت من نشوء العلوم الحديثة، وغيرت الحياة الاجتماعية والفكرية فضلاً عن ذلك)(2).

أطلت في نقل هذا النص لأنبه إلى دور الطباعة مع عدم إغفالي لبقية العوامل الأخرى.

إن المطبعة توفر الجهد الكبير في الاستنساخ، وتقلل الأخطاء

---

(١) انظر أحمد أمين ضحى الإسلام(٢/ ٢٣) وما بعدها، دار الكتاب العربي، بيروت. وعبد الرحمن بن محمد بن خلدون في مقدمته(٢/ ٩٧٣) وما بعدها. تحقيق د/ علي عبد الواحد، ط ٣، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.

(٢) والترج. أونج الشفاهية والكتابية ص٢١٧ ترجمة حسن البنا عز الدين، عن سلسلة عالم المعرفة رقم (١٨٢) عام ١٩٩٤م.

والتصحيفات، وتيسر الحصول على مزيد من المعرفة المكتوبة، وعندئذ فلا يبقى أمامها إلا عقبة القراءة، وهذه العقبة بدأت تزول مع دخول الناس إلى المدارس، أقصد بالعقبة هنا عقبة الوسائل.

انتقلت الطباعة إلى العالم الإسلامي وكانت (الأولى بلبنان في دير قرحيا سنة ١٦٠١م وتلتها مطبعة دير ماريوحنا بالشوير سنة ١٧٣٣م. وفي عام ١٧٥١م تأسست مطبعة القديس جار جيورس للروم الأرثوذكس، وأنشئت المطبعة الأمريكية للمرسلين الأمريكان عام ١٨٢٢م في مالطة، ثم نقلت إلى بيروت عام ١٨٣٤م وتأسست المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين عام ١٨٤٨م. وكانت تطبع على الحجر ثم صارت تطبع على الحروف عام ١٨٥٤م، وأنشئت المطبعة السورية لصاحبها خليل الخوري عام ١٨٥٧م. وبعد ذلك بعشر سنوات تأسست مطبعة المعارف للبستاني. وفي عام ١٨٧٤م أنشئت المطبعة الأدبية لخليل سركيس، أمَّا في مصر، فكانت أول مطبعة عربية دخلت البلاد مع الحملة الفرنسية عام ١٧٩٨م. حتى أنشأ محمد علي باشا المطبعة الأهلية عام ١٨٢١م في بولاق، وأنشأ الأنباكيرلس الرابع بطريرك الأقباط (المطبعة الأهلية القبطية عام ١٨٦٠م)[1]، ويلاحظ من هذا النص أن الطباعة كانت بأيدي النصارى، وبذلك فوجهة ما يطبع فيها معروفة مسبقًا، وإن كانت ساهمت بعض الشيء في نشر التراث الإسلامي وربما لناحية تجارية.

ونقف هنا مع أمرين كان لهما أثر كبير في العالم الإسلامي وكان الفضل في ازدهارهما يعود للطباعة وهما:

الأمر الأول: انتشار الكتاب:

لقد كانت بعض مدن العالم الإسلامي تعاني قبل اكتشاف الطباعة من ندرة الكتب، فما كان يوجد إلا أعداد قليلة من بعض أمهات التصانيف،

---

(١) على المحافظة الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص٢٧-٢٨.

فكيف يتيسر لآلاف الناس الاطلاع عليها.

وبعد اكتشاف المطبعة بدأت الكتب تنزل بكميات كبيرة، وبصورة أفضل ولكن المؤسف في الأمر، أنه مع الازدهار في الطباعة صاحبها نزول كتب كثيرة لا تنفع المسلمين من كتب للفرق الكلامية، والمتصوفة، وفي الأدب الماجن والفلسفات الغربية، والعلوم الغربية، بخيرها القليل وشرّها الكثير.

وكم من كتب قلبت أفكار قارئيها ومعتقداتهم، ومناهجهم وحياتهم، لقد طرحت المطبعة عشرات الكتب، كل مجموعة منها كانت منبعًا لتيار أو فكرة أو فلسفة أو مشكلة أدت بدورها إلى قلب الموازين.

الأمر الثاني: ظهور الصحافة وازدهارها:

لا شك أنه لولا المطبعة ما كان للصحافة أن تظهر فضلاً عن أن تزدهر، ولكل عصر مؤثراته ولعل الصحافة في العصر الحديث من أشهر المؤثرات في تقلباته وأوضاعه الفكرية والثقافية والاجتماعية وغيرها. وخاصة مع استيلائها على قطاع عريض من الناس وبالذات الجيل المثقف الذي سيكون على يديه زمام التغيير[١].

وكانت بداية دخول الصحافة إلى العالم الإسلامي مع المحتل الفرنسي[٢] لمصر ثم توالت بعد ذلك الصحف في الظهور ذات الاتجاهات المتنوعة، مع أن أهمها وأشهرها في بداية الأمر كانت بأيدي النصارى في وقت لم يكن يربطهم بالمسلمين إلا الكره والعداء ولذا كانت وجهتها معروفة. فامتلأت بأفكار وأطروحات تحاول الطعن في الإسلام أو زحزحته من الصدارة. وكان من الطبيعي ما فعلته من ولاء للمستعمر

---

(١) مما لا شك فيه أن الأمور تغيرت مع ظهور مؤثرات جديدة إعلامية «سمعية وبصرية» حيث بدأت تستولي على عقول كثير من المستمعين والمشاهدين، ولكن تأثيرها إنما برز في العقدين الأخيرين.

(٢) انظر المرجع السابق ص٢٨.

عندما نزل بأرض المسلمين بل قامت بـ(دور كبير في تربية الشعب على الطريقة التي أرادها المستعمر)[1].

فقامت الصحافة بحملة كبيرة على الإسلام بطرق صريحة أو غير صريحة، وفي المقابل طرحت البديل الغربي بكل أفكاره وفلسفاته وعلومه وحياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وخاصة تلك الصحافة التي أدارها خريجو المدرسة التبشيرية الجامعة الأمريكية من نصارى الشام[2]، ثم من سار على نفس المنهج.

لقد كانت الصحافة (دائبة على تعريف المذاهب الغربية في الفلسفة والأدب وسائر ضروب الثقافة)[3]، وربما بسبب جدتها وسهولة مادتها وتنوع مواضيعها، انتشرت في أوساط كبيرة وهي

هيأت المجتمع لمرحلة جديدة، وساهمت بظهور كثير من التيارات الجديدة.

نكتفي بهذين المثالين على أثر الطباعة خاصة في إخراجها عالم المعرفة إلى شيء مكتوب. فالكتابة أصبح لها دور كبير حتى وصل بأحدهم إلى أن قال: (لقد غيرت الكتابة شكل الوعي الإنساني أكثر من أي اختراع آخر)[4].

وكان من بين ما ساهمت الطباعة والكتابة في إخراجه إلى أرض العالم الإسلامي الفلسفة بتياراتها ومناهجها.

سابعًا: الترجمة:

نقف أخيرًا مع الترجمة لا سيما أن الفلسفة ما ارتبطت في العالم الإسلامي مع شيء مثل ارتباطها مع الترجمة. فقد لعبت الترجمة دورًا كبيرًا في إدخال

---

(١) د. السيد أحمد فرج، جذور العلمانية ص٦٣.

(٢) انظر إلى دور النصارى وبعض مطبوعاتهم ومنهجهم في جذور العلمانية ص٦٣ وراجع كذلك دور الصحافة السيء وآثاره في دراسة أنور الجندي لمرحلة معينة في كتابه «**الصحافة والأقلام المسمومة**».

(٣) محمد محمد حسين **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر** (١/ ٢٥٦).

(٤) أونج في **الشفاهية والكتابية** ص١٥٧.

الفلسفة إلى العالم الإسلامي في قرونه الأولى، وبدخول هذا الوافد الجديد حدث صراع كبير بين أهل الكلام وأهل الفلسفة من جهة، وبين أهل السنة وأهل الكلام والفلاسفة من جهة أخرى، وانقشع هذا الصراع بتغلغل كثير من المباحث الفلسفية في بعض الفرق الإسلامية وتأثيرها فيها.

لذا كانت الترجمة (من أهم العوامل – إن لم تكن أهمها – في التأثير في منهج أهل الكلام في العقيدة، وذلك لما أثارته وأفرزته ونشرته من المصطلحات، والمباحث الفلسفية والمنطقية..)[1] وقد ضعف أمر الفلسفة المستقلة بذاتها، ولكن بقيت المباحث الفلسفية موزعة بين أهل الكلام والتصوف وبعض الاتجاهات الأخرى، وضعف كذلك أمر الترجمة حتى أتى القرن التاسع عشر، فعاد لها دورها من جديد وكانت البداية ببلاد الشام[2] على أيدي بعض النصارى ممن كانوا يدرسون في بعض المدارس والإرساليات الموجودة ببلاد الشام.

ثم قويت بعد أن أعاد لها مكانتها رفاعة الطهطاوي إمام البعثة المشهورة إلى فرنسا وقد كان منذ نزوله باريس مهتمًا بأمر الترجمة بالدرجة الأولى[3]، ولقد فاق البعثة في ذلك مما جعل العالم الفرنسي جومار المشرف على البعثة المصرية في فرنسا يقول فيه: (.. وممن امتازوا من بين هؤلاء الشباب الشيخ رفاعة، الذي أرسل ليحرز فن الترجمة .. حتى إذا رجع إلى بلاده أطلع بترجماته الجمهور المصري على تآليفنا العلمية، وأدى من ثمرات آدابنا وعلومنا ..)[4].

وبعد عودته من البعثة عين مترجمًا بمدرسة الطب، فكان أول مصري

---

(١) سليمان الغصن موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (١/ ٤٨).

(٢) علي المحافظة الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ص٣١.

(٣) محمد عمارة «رفاعة الطهطاوي، رائد التنوير في العصر الحديث» ص٥٣.

(٤) المرجع السابق ص٥٦.

يعين في مثل هذا العمل[1]، ولم يكتف بهذا الأمر، حيث كان مهمومًا بأمر الترجمة، فأسس مدرسة الترجمة عام ١٨٣٥م/ ١٢٥١هـ والتي تغير اسمها بعد ذلك إلى مدرسة الألسن[2].

ثم في سنة ١٨٤١م أنشأ «قلم الترجمة» كمجمع متخصص في الترجمة[3]. فقامت الترجمة من جديد (في مدرسة الألسن التي تولاها الطهطاوي وتلامذته وبعض الوافدين من بلاد الشام، وساعدت المجلات والصحف في ترجمة كثير من البحوث ..)[4].

قضى الطهطاوي معظم عمره للترجمة، وما ترجمه في الفلسفة قليل[5]، ولكنه بفتحه مدرسة للترجمة وإخراج جيل من المترجمين فتح الباب من جديد دون ضوابط أو مراعاة للضروريات والأولويات.

وقد مرّت الترجمة في العصر الحديث بمراحل، ويغلب عليها الضعف والتشتت ثم تحولت إلى تجارة مربحة، تهتم بالمال أكثر من اهتمامها بقيمة المادة المترجمة، فكان المعيار لما يترجم هو في مدى إدراره للمال لا في قيمته العلمية ونفعه للمجتمع المسلم. ولعل سبب ضعفها وتشتتها يعود إلى قوّة الحضارة المترجم عنها وأقصد هنا القوة المادية بكل صورها، ففي زمن الترجمة الأولى كانت الأمة الإسلامية هي الأقوى وقد تهاوت أمامها الإمبراطوريات المجاورة، فصاحب قوة المسلمين قوة لغتهم أما في القرن الماضي والحالي فإن لغة المادة المترجمة في نظرهم هي الأقوى بسبب قوة دولها واتساع حضارتها، فكان أخذ علومها يتم عن طريق تعلم لغتها مباشرة، حتى وصل الأمر بكثير من المسلمين أن يخرجوا إنتاجهم بلغات أجنبية

---

(١) المرجع السابق ص٦٥.

(٢) المرجع السابق ص٦٩.

(٣) المرجع السابق ص٧٢.

(٤) على المحافظة الاتجاهات الفكرية عند العرب ص٣٨.

(٥) انظر لما ترجمه في كتاب محمد عمارة السابق ص١٢٨.

وهذا ما لم يحدث في العصر الإسلامي الأول.

إذًا فمع وجود الترجمة إلا أنها تعاني من نواقص كثيرة، وانصرفت مع ذلك إلى ما لا نفع فيه، أو ما كان نفعه قليلاً. وأهملت ترجمة العلوم النافعة كالطب، والهندسة وما في معناها، حتى أن أغلب بلاد العالم الإسلامي تدرس مثل هذه العلوم بلغة غير العربية، ومع ذلك فما ترجم كان ضرره أكثر من نفعه، فامتلأت الأسواق بترجمات غير نافعة وأحيانًا غير صحيحة، فاطلع المسلمون على ثقافة الغرب وعلومه وفلسفاته وأفكاره بما فيها من خير وشر. وأحدث ذلك الاطلاع كثير من الآثار، وكانت الترجمة بسبب انحرافها عن الاتجاه الصحيح (من أخطر أسباب انتشار الأهواء بين المسلمين قديمًا وحديثًا)[1].

إن الترجمة أسهمت بدور كبير في تكوين عصر جديد، وأحدثت تبديلاً في عقول كثير من المسلمين، ومهدت لظهور كثير من الأفكار في الثقافة والسياسة والاقتصاد والحياة الاجتماعية.

والفلسفة من أهم العلوم التي اعتمدت في العالم الإسلامي على الترجمة، لأن أغلبها هو من المنقول[2].

إن أمر الفلسفة في العالم الإسلامي متعلق كثيرًا بأمر الترجمة، فمع عودتها ستعود الفلسفة ونجد في السنوات الأخيرة اتساع أمر الترجمة وانتشارها في جميع الاتجاهات الفكرية والسياسية والاجتماعية والأدبية والفنية، ومع الثورة الإلكترونية والتطور الواسع في الحاسوبات وكثرة المجيدين للغات أجنبية، ازداد أمر الترجمة مما يُنبي عن تحولات كبيرة ومن ذلك ازدهار الفلسفة من جديد.

---

(١) د/ ناصر العقل، رسائل ودراسات في الأهواء والافتراق والبدع وموقف السلف منها(٢/ ١٩٤).

(٢) انظر: طه عبد الرحمن فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة (١/ ٥٣).

الباب الأول

الاتجاه الفلسفي المعاصر وموقفه من النص الشرعي

الفصل الأول
ظهوره ونشاته وزيادة انتشاره

الفصل الثاني
الجذور الفكرية للاتجاه الفلسفي المعاصر

الفصل الثالث
تصورهم للقرآن والسنة

الفصل الرابع
موقفهم من علوم الشريعة ووسائلها

الفصل الخامس
موقفهم من بعض قضايا العقيدة

الفصل الأول

ظهوره ونشاته وزيادة انتشاره

تحدثنا في المدخل عن خط الانحراف المعاصر في تناول النص الشرعي، وأبرزنا أهم ملامحه، وتتابعاته، وشخصياته، وأحداثه.

وقد توقفت المتابعة التفصيلية في بدايات – القرن العشرين – واستبان سبب هذا التوقف لكثرة الأحداث في هذا القرن، مما يجعل تتبعها عسيرًا ويحتاج إلى عدة دراسات، ولما كان المقصود بالبحث «الاتجاه الفلسفي»، فإن المتابعة ستتحول إلى الاتجاه الفلسفي ذاته، لأنه أصبح متميزًا وواضحًا، بخلاف ما كان عليه الحال في القرن التاسع عشر، فقد كان الاتجاه الفلسفي مختلطًا بغيره، مما دعانا إلى البحث عنه ضمن خط آخر.

فبعد قراءة متنوعة في تاريخ الاتجاه الفلسفي الحديث، وجدت أنه من المناسب وضعها في ثلاث مراحل، يتسنى من خلالها متابعة تكوّن الاتجاه الفلسفي.

المرحلة الأولى: منذ بدايات القرن التاسع عشر حتى بداية الاستعمار البريطاني لمصر.

المرحلة الثانية: مرحلة سقوط الخلافة العثمانية، ودخول العالم الإسلامي تحت الاستعمار حتى عام ١٩٥٠م أي ما بعد الحرب العالمية الثانية.

المرحلة الثالثة: منذ العقد الخامس وحتى الآن.

هذه المراحل الثلاث يمكن تسميتها حسب علاقتها بموضوعنا التسميات التالية:

المرحلة الأولى: مرحلة حضور الفلسفة.

المرحلة الثانية: مرحلة قيام الفلسفة.

المرحلة الثالثة: مرحلة المذاهب الفلسفية.

المرحلة الأولى : مرحلة حضور الفلسفة

وهذه المرحلة تبدأ ببدايات القرن التاسع عشر، وتستمر حتى دخول الاستعمار البريطاني لمصر، ثم الاستعمار الغربي عمومًا لبلدان العالم الإسلامي(١)، وسقوط الخلافة العثمانية(٢).

لقد تمّ الحديث في المدخل عن خط الانحراف مع النص الشرعي(٣)، في أثناء ذلك الحديث أبرزنا بعض المراحل الفلسفية الصغيرة، إذا مرّت ضمن الخط العام من التاريخ الثقافي المعاصر، وهنا نستخرج أهم تلك المراحل التي تمثل بمجموعها المرحلة الأولى:

المرحلة الأولى: كانت مع أول استعمار حديث، أي الاستعمار الفرنسي لمصر عام ١٧٩٨م، فقد توجه العالم الغربي إلى العالم الإسلامي من جديد، بعد الضعف الذي دبّ في الخلافة العثمانية، وبعد فراغ الغرب من حروبه الداخلية، وانتهاء اكتشافاته الجغرافية في الجهة الغربية من الكرة الأرضية.

وقد كانت هذه الحملات الاستعمارية تحمل معها الرهبان، والعلماء، والفلاسفة، الذين يمثلون القيم الروحية والفكرية لدى الحكومات الأوربية.

المرحلة الثانية: كانت مع عودة البعثات الأولى، التي كان يتم إرسالها إلى الغرب، وكان من أهمها، البعثات التركية من مركز الخلافة، والبعثات المصرية من أشهر مركز علمي في ذلك الوقت، وتتضح هذه اللحظة من خلال:

---

(١) انظر: **الغزو الفكري، المفهوم، الوسائل، المحاولات**، لنذير حمدان (ص٢٦٧، ٢٨٤)، مكتبة الصديق، الطائف، بدون تاريخ.

(٢) ثم قام بإلغائها كمال أتاتورك نهائيًا عام ١٩٢٤م، والانقلاب على السلطان عبد الحميد من قِبل جمعية الاتحاد والترقي، انظر **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، فهمي جدعان ص١٨٤، ط ٣، دار الشروق، عمان ١٩٨٨م.

(٣) انظر التمهيد الخامس.

١ - تأثر المبتعثين بالحركة الفلسفية الغربية، وخاصة فلسفة التنوير، وإن كان تأثرًا عامًا[1].

٢ - القيام بترجمة بعض الكتب الغربية وبالذات من الفرنسية إلى العربية، وكان بعضها يحتوي على أفكار فلسفية[2]، مثل كتابات فولتير ومعاصريه من فلاسفة عصر التنوير في فرنسا في القرن الثامن عشر.

المرحلة الثالثة: ظهور الترجمة، كنشاط ثقافي وسيع، فبعد أن كانت عملية نادرة، بسبب ندرة المتعلمين والمترجمين، أصبحت ظاهرة، وذلك بعد عودة البعثات واهتمام الطهطاوي بشأن الترجمة، خاصة بعد إنشاء مدرسة الألسن عام ١٨٣٥م، وقلم الترجمة عام ١٨٤١م، إضافة إلى نشاط بعض الكتاب النصارى الذين يعيشون في لبنان أو قدموا إلى مصر في الترجمة، أو نشاط بعض المجلات في الترجمة كمجلة الجامعة والمقتطف مثلاً، وكان يتم ترجمة مواد عديدة، ومن ضمنها مواد فلسفية.

قبل الانتقال إلى المرحلة الرابعة، يلاحظ أن المراحل السابقة متركزة في مصر، وبصورة أقلّ في تركيا، ولكن ماذا عن بقية العالم الإسلامي؟

لقد بقيت أغلب بلدان العالم الإسلامي معزولة عن كل هذه الأحداث، وبقيت مستمرة على أوضاعها القديمة، ولم يوجد تغير جذري سوى في الجزيرة العربية، حيث ظهرت فيها دعوة سلفية تجديدية، على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥هـ - ١٢٠٦هـ/ ١٧٠٣م-١٧٩١م)، أثرت كثيرًا في الأوضاع القائمة، وساهمت في إحياء العلوم الإسلامية الأصيلة بصورة صافية بعيدة عن كل المؤثرات الخارجية.

كان هذا الكلام حتى منتصف القرن التاسع عشر، أما بعد منتصف القرن التاسع عشر فقد زادت الحملات العسكرية الأوربية على كثير من بلدان العالم الإسلامي العربية وغير العربية، وبدأ يدخلها ما دخل إلى مصر

---

(١) انظر مثلاً اطلاع الطهطاوي على هذا الفكر أثناء ابتعاثه، **أسس التقدم** ص١١٧.

(٢) انظر مبحث الترجمة ضمن التمهيد.

وتركيا، وكذلك بدأ بعض الأفراد من بقية البلدان الإسلامية بالسفر إلى أوربا والتعلم فيها، خاصة من شمال أفريقيا، وبعض مناطق الشام وخاصة المسيحيين، وبعض مناطق الهند، ومع هذا فلم يكن تأثيرهم وشهرتهم مثل ما كان في مصر.

المرحلة الرابعة: لحظة جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤-١٣١٥هـ/ ١٨٣٨-١٨٩٧م) هذه المرحلة تم فيها التذكير بالفلسفة الإسلامية، وبالذات في صورتها الإشراقية[(١)] أو السنيوية[(٢)]، والسبب أن جمال الدين أتى من منطقة كانت الفلسفة الإشراقية منتشرة فيها، وكان علماء هذه المنطقة - إيران وما حولها - على قدر واسع من الفلسفة[(٣)]. مع العلم أن الفلسفة الإسلامية لم تكن غائبة تمامًا عن الحياة الثقافية في مصر، ولكنها كانت محصورة في فئة قليلة، أو متوزعة ومختلطة مع علوم أخرى أو اتجاهات أخرى، فإن كثيرًا من الكتب الكلامية المتأخرة، كانت ممتلئة بالأقوال الفلسفية[(٤)].

---

(١) **الإشراقية أو الإشراقيون** أتباع المذهب القائل بحكمة الإشراق، أو الحكمة المشرقية. ويطلق هذا الاسم بوجه خاص على تلاميذ السهروردي المتوفى عام ١١٩١م، وهي فلسفة روحانية لها في نظرية المعرفة مذهب صوفي، وتعبر -كما تزعم- عن الله، وعالم العقول بالنور.
انظر: **دائرة المعارف الإسلامية لمجموعة من المستشرقين** (٢/ ٢١٢)، دار المعرفة، بيروت.
وانظر: **المؤامرة على الإسلام لأنور الجندي** ص٦١ وما بعدها، دار الاعتصام، القاهرة.

(٢) السنيوية نسبة إلى ابن سينا واشتهرت في الغرب كمحاولة في التوفيق بين الدين والفلسفة.
انظر: **معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي** ص٢٧.

(٣) تُعد دراسات «هنري كوربان» حول الفلسفة الإشراقية، من أشهر الدراسات، وأصبح مرجعًا مهمًا حول الفلسفة الإشراقية خاصة في إيران. وهنري ولد عام ١٩٠٣م ومات ١٩٧٨م، فرنسي، درس الفلسفة في السوربون، وتأثر بماسينيون الذي اعتنى بالحلاج، بينما اعتنى هنري بالسهروردي المقتول. وتعتبر كتب هنري من المراجع الأساسية لدى الاتجاه الفلسفي المعاصر.
انظر ترجمته: **موسوعة المستشرقين لعبد الرحمن بدوي** ص٣٣٥ وما بعدها، ط ٢، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٩م.

(٤) انظر: **الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين. وآثارها في حياة الأمة، لعلي بخيت الزهراني**، ص٢٤٥-٢٦٧، دار الرسالة، السعودية.

ولكن الأفغاني استطاع بأسلوبه المؤثر أن يجعل لها صوتًا واضحًا، وكيانًا متميزًا.

وهنا بدأ التقاء فلسفة ناشئة – الفلسفة المنقولة من الغرب – مع الفلسفة الإسلامية التي بدأ إحياؤها من جديد.

وهذه المرحلة يمكن أن نجد فيها البدايات لأشهر الاتجاهات الفلسفية في العالم الإسلامي الحديث، وهذه الاتجاهات هي:

الأول: الاتجاه الإسلامي أو القريب منه ويبدأ بالأفغاني.

الثاني: الاتجاه الغربي العلماني أو المادي الإلحادي ويبدأ بشبلي شميل (١٨٥٠م-١٩١٧م) المعاصر لجمال الدين الأفغاني (١٨٣٩م-١٨٩٧م)، ومحمد عبده (١٨٤٩م-١٩٠٥م). وإن كان معاصرًا لمحمد عبده أكثر من مرحلة الأفغاني.

الثالث: اتجاه يجمع بين الاتجاهين السابقين، بصورة يُغلب فيها أحيانًا الجانب الغربي على الإسلامي، وأحيانًا الإسلامي على الغربي.

مرحلة **الأفغاني**: كان فيها إحياء ذكر الفلسفة الإسلامية، وكان فيها كذلك دعوات صريحة إلى بعض النظريات الغربية، ذات الاتجاهات العلمية، وذلك مع شبلي شميل والمتأثرين به.

وصاحب هذه المرحلة كذلك نشاط المجموعة المسيحية القادمة من لبنان إلى مصر، وفي الصحافة بالذات في نشر بعض القضايا الفلسفية.

المرحلة الخامسة: لحظة محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩-١٩٠٥م).

هذه المرحلة تأتي بعد توقف جمال الدين الأفغاني عن نشاطه الفكري، واهتمامه بجوانب أخرى، وظهور محمد عبده على الساحة كأشهر شخصية في تلك المرحلة.

تأثر محمد عبده كثيرًا بأستاذه الأفغاني، وتجاوزه في الوقت نفسه. ومحمد

عبده شخصية مؤثرة، وصاحب إلمام بالعلوم الشرعية، واللغوية، واطلاع على إنتاج أهل الكلام والفلسفة، إضافة إلى ثقافته العصرية، ويبرز دوره في تكوين الفكر الفلسفي من خلال:

١ - هناك شبه اتفاق بين أساتذة الفلاسفة العرب على أن محمد عبده يُعد ممثل الاتجاه الفلسفي العقلاني في العصر الحديث. فعندما قام جميل صليبا بتصنيف التيارات الفلسفية العربية المعاصرة، جعلها سبعة تيارات، وكان الاتجاه الثاني هو (الاتجاه العقلي البارز في فلسفة محمد عبده، ويوسف كرم)[(١)].

٢- كان لمحمد عبده معارك مع بعض خصوم الإسلام، وقد أكسبه هذا سمعة طيبة عند كثير من المسلمين، وكان من بين هذه المعارك معركته مع هاناتو، ومع فرح أنطون[(٢)]، وقد كان من بين اتهاماتهم للإسلام، أنه يضطهد الحريات، ويمنع التفكير العقلي، ويضطهد العلماء والفلاسفة[(٣)]، فدافع عن كل الاتهامات، فأصاب وأخطأ، والمشكلة الحقيقية أنه وضع بعض القواعد والأصول، ونسبها إلى الإسلام، مثل قوله بتقديم العقل على النقل عند التعارض، وتأويل

(١) **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر** «بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية» مركز دراسات الوحدة العربية ص٢٠٥، ص٩٣، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٥م، وقراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، لكمال عبد اللطيف ص٢٦، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٤م، وكلام جميل صليبا في: الفكر العربي في مئة سنة ص٥٩٥، منشورات العيد المئوي للجامعة الأمريكية في بيروت ١٩٦٧م عن كمال عبد اللطيف.

وانظر من زاوية فلسفية، لزكي نجيب محمود ص١١ في تركيزه على نزعه محمد عبده العقلانية، دار الشروق، الطبعة الرابعة، مصر ١٩٩٣م.

(٢) **فرح أنطون** (١٢٩١-١٣٤٠هـ = ١٨٧٤-١٩٢٢م) كاتب باحث، روائي، ولد وتعلم في طرابلس الشام وانتقل إلى الإسكندرية سنة ١٨٩٧م، فأصدر مجلة الجامعة، من أشهر آثاره: مجلة الجامعة في سنة مجلدات وابن رشد وفلسفته. انظر: الأعلام للزركلي ٥/ ١٤١.

(٣) انظر زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية ص٥٥، وفهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص٢٠٩، ط ٣، دار الشروق، عمان، ١٩٨٨م.

النقل أو تفويضه[1]، دون أن ينتبه إلى ما في هذه المقولة من أخطاء في ذاتها، أو في النتائج السيئة التي ستخرج منها.

وقد توسع محمد عبده، فبدأ يفسر القرآن، ويعرضه على النتاج العلمي، والفكر المعاصر، وكلما تعارض معه، قام بعملية التأويل.

لهذا عـدّهُ الاتجاه الفلسفي المعاصر رائدًا للاتجاه العقلاني في الفلسفة المعاصرة.

لقد فتح محمد عبده للمتأثرين بالثقافة الغربية طريق التأويل حتى لقد أصبح من الممكن أن يبقوا على تصوراتهم وأفكارهم بتأويل النصوص إذا عارضتهم، إضافة إلا أنه أكسب الفلسفة مشروعيتها، عن طريق دفاعه عن موقف الإسلام من العلماء والفلاسفة ضدّ دعاوى الخصوم.

٣- استقطب محمد عبده أغلب مشاهير تلك المرحلة، فكانوا يحضرون دروسه ويلتفون حوله، وكان من بينهم بعض المتأثرين بالفلسفات الغربية، إضافة إلى المتأثرين بالثقافة الغربية عمومًا، فأضفى عليهم مشروعية خاصة، وقبلهم كثير من الناس بسبب ثقتهم في الشيخ محمد عبده، فأصبح بهذا غطاء مناسبًا لمثل هؤلاء، وقد كان من بين الملازمين له: **محمد رشيد رضا**[2]، **وأحمد لطفي السيد**[3]،

---

(١) انظر: من زاوية فلسفية، ص٥٧، وأسس التقدم عند مفكري الإسلام ص٢٠٩.

(٢) **محمد رشيد رضا** (١٢٨٢-١٣٥٤هـ = ١٨٦٥-١٩٣٥م) صاحب مجلة المنار وأحد رجال الإصلاح الإسلامي. من الكتاب، العلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير، رحل من طرابلس إلى مصر سنة ١٣١٥هـ فلازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ له، من أشهر أعماله «**مجلة المنار**» و«**تفسير القرآن العظيم**».

انظر: **الأعلام للزركلي** (٦/ ١٢٦) مع العلم أن الشيخ محمد رشيد قد سلك في آخر حياته خطًا مغايرًا لشيخه محمد عبده، وذلك نحو الاتجاه السلفي.

(٣) **أحمد لطفي السيد** (١٢٨٨-١٣٨٢هـ = ١٨٧٠-١٩٦٣م) كان رئيسًا لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، شارك في كثير من الأحزاب المصرية وحرر صحيفة الجريدة، وعين مديرًا للجامعة عدة مرات إلى غير ذلك من المناصب، وقد ترجم مجموعة من أعمال أرسطو. انظر: **الأعلام للزركلي** (١/ ٢٠٠).

وقاسم أمين[١]، **وسعد زغلول**[٢]، **علي عبد الرزاق**[٣]، **وطه حسين**[٤] وغيرهم كثير[٥].

لقد ساهم محمد عبده في إكساب الفلسفة مشروعيتها، وفي إكساب الفلاسفة أو المتفلسفين القبول لدى الناس، كذلك قام بتدريس بعض المواد الفلسفية، وكان في أثناء عرضه لبعض القضايا يعرضها بصورة فلسفية[٦]، وكان يقوم بحلّ التعارضات الحاصلة بين العلم والدين أو بين الفلسفة والدين، أو بين ثقافة الغرب والدين، عن طريق التأويل،

---

(١) **قاسم أمين** (١٢٧٩-١٣٢٦هـ= ١٨٦٣-١٩٠٨م) كاتب باحث، اشتهر بكتاباته عن المرأة، درس الحقوق في فرنسا، له «**تحرير المرأة**» و«**المرأة الجديدة**». انظر: **الأعلام للزركلي** (١٨٤/٥).

(٢) **سعد زغلول** (١٢٧٣-١٣٤٦= ١٨٥٧-١٩٢٧م) زعيم سياسي، دخل الأزهر، اشتغل بالتحرير في جريدة الوقائع مع الشيخ محمد عبده. حصل على إجازة الحقوق واشتغل بالمحاماة، ثم أصبح قاضيًا فمستشارًا، وتولى وزارة المعارف، وتولى رئاسة مجس النواب ومجلس الوزراء وغيرها. انظر: **الأعلام للزركلي**(٣/ ٨٣).

(٣)**علي عبد الرازق** (١٨٨٨-١٩٦٦م) أتم تعليمه في الأزهر، ثم سافر إلى لندن وبعد عودته عين قاضيًا حتى فصل بسبب كتابه «**الإسلام وأصول الحكم**»بعدها سافر إلى أوربا وفي لندن درس الاقتصاد، ثم عاد إلى مصر. وأعيد إلى هيئة كبار العلماء، وتولى وزارة شئون الأوقاف، وألقى بعض المحاضرات على طلبة جامعة القاهرة.

انظر: **الإسلام وأصول الحكم**، ودراسة وثائقية بقلم د. محمد عمارة ص١١٩، ط ٢ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٨م.

(٤) **طه حسين** (١٣٠٧-١٣٩٣هـ= ١٨٨٩-١٩٧٣م) دكتور في الأدب، أحدث ضجة في علم الأدب، أصيب بالجدري في الثالثة من عمره فكف بصره، وبدأ حياته في الأزهر ثم بالجامعة المصرية القديمة، ثم إلى باريس، وبعد عودته اتصل بالصحافة، وعين محاضرًا في كلية الآداب ثم عميدًا لها فوزيرًا للمعارف. له مجموعة كبيرة من الكتب من أشهرها «**في الأدب الجاهلي**»، و«**الأيام**»وهو عبارة عن سير ذاتية طبع دار المعارف بالقاهرة. انظر: **الأعلام للزركلي** (٣/ ٢٣١).

(٥) أحمد لطفي السيد، وقاسم أمين، وسعد زغلول تأثروا مباشرة بمحمد عبده، أمّا طه حسين، وعلي عبد الرازق فعن طريق هؤلاء أو غيرهم ممن له صلة بالشيخ محمد عبده.

(٦) انظر: أسس التقدم عند مفكري الإسلام ص٢٠٣، مرجع سابق.

وبصورة أساءت كثيرًا للنصوص الإسلامية، ولكن الناس في وقتها فرحوا كثيرًا بهذه الحلول، فقد أحسّ كثير منهم بأن التعارضات قد حُلّت ولو ظاهرًا، وبهذا هدأت الخصومات، ووجد بعض المثقفين أن هذا هو الحل المناسب لدخول الثقافة المعاصرة دون إشكاليات، وبهذا استمر النشاط الفلسفي دون معارضات كبيرة.

على مدى ما يقرب من قرن كامل، كانت المراحل الخمس السابقة، هي أبرز ما يمكن أن نجده حول الفلسفة، ولأنها مراحل صغيرة فهي بمجموعها تكون المرحلة الأولى الكبرى على أننا نلاحظ من خلالها أنه لم يتكون إلى الآن تيار فلسفي واضح ومتميز، فلازالت الفلسفة مختلطة ببعض الطرق الكلامية، أو ببعض المناهج العلمية، أو متمثلة في أشخاص ليس لهم أثر كبير «كشبلي شميل»، أو في كتابات قليلة القراءة والانتشار.

القرن التاسع عشر كانت فيه بذور الفلسفة وبداياتها، دون أن تكون فيه فلسفة كاملة، وفيه كُتَّاب فلسفة متأثرون بالفلسفة دون أن يكون هناك فلاسفة بمعنى الكلمة.

إن هناك من يكتب في الفلسفة، ومن يتكلم في الفلسفة، ومن يناقش قضايا فلسفية، ومن يعترض على الفلسفة، وباختصار فقد أصبح هناك جو فلسفي، وبنهاية القرن التاسع عشر، أصبحت الفلسفة معروفة عند أكثر المثقفين والمتعلمين خاصة في مصر، وبعض مناطق الشام، وشمال أفريقيا.

ومع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ظهرت الفلسفة، وبدأت مرحلة الاستقلال والانفصال، ليتكون تيار واضح المعالم، بارز القسمات، له شخصياته وله مناهجه.

المرحلة الثانية :مرحلة قيام الفلسفة

هذه المرحلة بدأت مع بدايات هذا القرن – القرن العشرين – مرحلة دخول الاستعمار الإنجليزي لمصر[1]، والاستعمار الغربي لأكثر بلدان العالم الإسلامي[2]، ومرحلة بداية سقوط دولة الخلافة الإسلامية ١٩٢٤م، وتستمر هذه المرحلة إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، أي إلى منتصف القرن العشرين.

وقعت في هذه المرحلة أحداث متنوعة، أثّرت في مجريات الحياة الفكرية بصورة كبيرة، وأثّرت كذلك في مسيرة الفلسفة، وكان بعض هذه الأحداث امتدادًا لأحداث سابقة ولكن بصورة أوسع، وبعضها كان جديدًا.

كان من أهم هذه الأحداث، وقوع كثير من البلدان الإسلامية تحت الاحتلال الأجنبي، وخاصة بريطانيا، وفرنسا، وصاحب هذا الاحتلال، احتكاك أوسع بالغرب، وزاد عدد الدارسين من العالم الإسلامي في جامعات أوربا، وبدأت الدراسات الفلسفية المتخصصة في الظهور، وظهرت الجامعة، وزاد عدد المتعلمين، وتطورت الطباعة.

نقف مع أهم الأحداث التي ساهمت في تحريك الفلسفة، وتكوّنها، وزيادة انتشارها واتساعها ومن أهمها:

أولاً: الاتصال الواسع بالغرب، ونركز على جهتين:

١ – كثرة البعثات إلى أوربا، سواءً البعثات التي تُرسل من قِبل الحكومات الاستعمارية، أو من قبل الأقطار الإسلامية الناشئة، أو من قبل

---

(١) بدأ التدخل البريطاني في شئون مصر منذ عام ١٢٩٦هـ ١٨٧٩م، وتم الاستيلاء الفعلي عام ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٢م بعد إخماد ثورة أحمد عرابي، وبعد الحرب العالمية الأولى أعلنت بريطانيا حمايتها لمصر ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م، وقد بلغت ذروة نشاطه في مرحلة الحماية.
انظر: نذير حمدان، في **الغزو الفكري – المفهوم – الوسائل – المحاولات** ص٢٦٦، مكتبة الصديق، السعودية.

(٢) انظر المرجع السابق، ص٢٦٣، ٢٨٤.

قيام الأسر الثرية بإرسال أبنائها إلى الغرب.

٢- أن كثيرًا من بلدان العالم الإسلامي وقعت تحت الاستعمار، وقد كان من الأعمال التي قامت بها الدول الاستعمارية، تغيير نمط التعليم، وإنشاء مناهج جديدة، ووضع مدارس خاصة، والاعتناء ببعض الشخصيات(١).

وهذا الاتصال بالصورتين السابقتين، حدث في فترة كانت الفلسفة تمثل قمة الفكر الغربي؛ فقد ازدهرت الفلسفة في أوربا في القرون الثلاثة الأخيرة، وأصبحت مع العلم في مكان الصدارة.

فمن ذهب للدراسة في الغرب، وجد أن أهم المعارف لديهم هي الفلسفة والعلم، ومن احتك بمثقفي الجيوش الاستعمارية وجد هذا أيضًا لديهم، إضافة إلى الأطماع المختلفة.

ثانيًا: ظهور الجامعة:

منذ أن ظهرت الجامعة عام ١٩٠٨م(٢)، وحتى الآن أصبحت هي الطريق المهم، إن لم تكن الطريق الوحيد للعلم والثقافة.

وعندما قامت الجامعة المصرية(٣)، قام فيها قسم للفلسفة، وهذا الحدث يمثل مرحلة حاسمة في تاريخ تكون الفلسفة المعاصرة، فبقيام هذا القسم يتم الإعلان الفعلي عن قيام اهتمام بالفلسفة وبداية استقلالها، وبداية التخصص الفلسفي هذا من جهة، ومن جهة ثانية

---

(١) انظر مثلاً ما فعلته بريطانيا بنظام التعليم أيام استعمارها لمصر في واقعنا المعاصر لمحمد قطب ص٢١٧، ط ٢، مؤسسة المدينة، السعودية، ١٤٠٨هـ.

(٢) انظر: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر** ص١٥٢، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٥م، وتحولت من جامعة أهلية إلى جامعة رسمية ١٩٢٥م، المؤتمر الفلسفي العربي الأول. وانظر: **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث** لغالي شكري ص١٣٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢م.

(٣) انظر بعض أحداث هذه الجامعة في: «**طه حسين، حياته وفكره في ميزان الإسلام**» لأنور الجندي ص٥٧، ٧٧، دار الاعتصام، بدون بيانات أخرى.

فـإن الفلسـفة أخـذت الآن صـورة رسـمية بعـد أن كانـت نشـاطًا شخصيًا[1].

قام قسم الفلسفة، ودرّس فيه أساتذة فلسفة من أوربا وبالـذات فرنسـا، أو بعض الدارسين في فرنسا، ومع هذا الظهور الأكاديمي للفلسفة، قامت الفلسفة في مصر، ومنها إلى العالم العربي[2].

ويمكن القول أنه منذ ظهور الجامعة المصرية، ومن ثمّ الجامعات في بقية الـدول الإسـلامية، انحصرـ النتـاج الفلسـفي في أقسـام الفلسـفة في هـذه الجامعـات، وعـلى أسـاتذتها الكبـار[3]. والتيـارات الفلسـفية أو المـذاهب الفلسفية، التي ظهرت بعد ظهور الجامعة، فأغلب قيادتها كانت من أساتذة الفلسفة في الأقسام الفلسفية في الجامعة ولازال هـذا الواقـع مسـتمرًا حتـى هذه اللحظة.

لا يفهم من الحديث السابق الاعتراض عـلى قيـام الجامعـات، أو الأقسـام المختلفـة فيهـا وإنـما نُبـين فقـط أن هـذه الأقسـام، نشـأت في زمـن الاحـتلال وتوجهت وجهة غير سليمة، فقد قامت في ظل الاستعمار، وقد كان التوجيـه الفكري والثقافي يتمّ حسـب رغبـات المسـتعمر، حيـث قـام المسـتعمر بوضـع سياسـة تعليميـة مخالفـة لـدين الأمـة ولم يسـلم مـن ذلـك الوضـع الجـامعي، وخاصة الأقسام التي يوجد فيها ثغرات يستطيع المسـتعمر أو أذيالـه أن ينفـذ من خلالها[4].

---

(١) وقد أصبح قسم الفلسفة في أكثر الجامعات المعاصرة، وغالبًا ما يكون، تابعًا لكليات الآداب.

انظر: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر** ص١٥٢. وقد أصبحت الآن تُدرس في أغلب الثانويات في بلاد العالم الإسلامي فضلاً عن الجامعات.

(٢) لم يوجد أستاذ فلسفة عربي محترف قبل الثلاثينات من هذا القرن في هذه الجامعة، انظر «**الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**» ص١٥٢.

(٣) انظر: «**من زاوية فلسفية**» زكي محمود ص١٧ .

(٤) انظر المرجع السابق، «**طه حسين، حياته وفكره في ميزان الإسلام**» لأنور الجندي ص٥٧، ٧٧.

ثالثًا: الكتابة الفلسفية الوسيعة:

لقد كانت فترة الطهطاوي وأتباعه فترة ترجمة، وكانت فترة الأفغاني ومحمد عبده فترة تآليف متنوعة ذات ملامح فلسفية، أما في هذه المرحلة[1] فهي فترة التآليف المتخصصة في الفلسفة.

لقد أخذت الكتابات الفلسفية صورًا مختلفة، منها ما كان استمرارًا لبعض الصور القديمة، ومنها ما هو جديد على العالم الإسلامي. وهذا الحدث ميّز هذه المرحلة، والمرحلة التي بعدها، وحتى لا يتكرر الحديث مرّة أخرى، فسنوسع دائرة الكلام عن هذا الحدث ليشمل هذه المرحلة، والمرحلة الثالثة.

يمكن تصنيف هذه الكتابات إلى الأقسام التالية:

١- الترجمة.

٢- الكتابة في الصحف والمجلات.

٣- الكتب الفلسفية.

١ - الترجمة الفلسفية

في هذه المرحلة، زاد عدد العارفين بلغات أجنبية، وصاحبه زيادة في الترجمة، ومن المؤسف أن الترجمة قد وقعت في أخطاء كبيرة، وسببت إشكاليات كثيرة، فقد أُهمل ترجمة العلوم النافعة مثل علوم الطب، والهندسة، والصناعة وأشباهها، ورُكزّ على ترجمة الفلسفة، وعلوم الاجتماع، والآداب، فانشغل بها المسلمون، وأهملوا بسببها العلوم الإسلامية الشرعية، والعلوم النافعة الحديثة.

لقد كانت هناك ترجمات فلسفية قليلة في القرن التاسع عشر، وكان يقوم بها في الغالب بعض الكتاب النصارى اللبنانيين، وكان من الطبيعي معرفتهم لبعض اللغات الأوربية، بسبب اشتراكهم في ديانة واحدة.

---

(١) انظر: من زاوية فلسفية، زكي نجيب محمود ص١٧ وما بعدها.

استمر هذا الوضع حتى أتى أحمد لطفي السيد ليصبح «من أوائل المترجمين» الفعليين للفلسفة، حيث (نقل إلى العربية طائفة من آثار أرسطو ...)[1] فهذا النوع من الترجمة لم يكن مشهورًا فيما سبق، فقد كان يغلب عليها التنوع وعدم التخصص، أما مع أحمد لطفي السيد فقد ركز ترجماته على الفلسفة، ثم انفتح الباب لترجمة الكتابات الفلسفية الأجنبية القديمة، والحديثة، فظهرت ترجمات[2] لزكي نجيب محمود، وماجد فخري، وجورج طعمة، والبير نادر، وجميل صليبا، وعثمان أمين، وكمال الحاج، وأحمد فؤاد الأهواني، وأبو ريدة، وأبو العلا عفيفي، ومحمود الخضيري، وأمين مرسي قنديل، ومحمد مرسي أحمد، وغيرهم.

وفي العقود الثلاثة الأخيرة ترجمت كتب كثيرة في الفلسفة، ويلخص هذه الحركة مع بعض الشكوى قول ماجد فخري: (وعلى الرغم مما للترجمة من أثر فعال في بعث النهضة الفلسفية، فيلاحظ أن المترجمين العرب لم يتناولوا بعد بالنقل أو الدراسة، أمهات النصوص الفلسفية الغربية التي يقوم عليها الفكر الفلسفي الحديث...)[3] ولكن بعد ثمان سنوات تقريبًا لصدور كتاب فخري يقول زكي نجيب محمود: (الحق أن الحصر- أو ما يشبه الحصر- متعذر علينا في ميدان الترجمة الفلسفية..)[4] فديكارت، وكانط، وهيجل، وماركس، وهيدجر، وراسل، وسارتر، والتوسير، وفوكو، ودريدا، وغيرهم من الفلاسفة، قد ترجمت كثير من كتبهم إلى العربية.

وتدل كثرة الترجمة في السنين الأخيرة للكتابات الفلسفية، على رواجها وانتشارها، مع العلم أن هناك ملاحظات من بعض المتخصصين في

---

(١) ماجد فخري، «دراسات في الفكر العربي» ص٢٦٢، ط ٣، دار النهار، بيروت، ١٩٨٢م، وانظر: من زاوية فلسفية ص٢١.

(٢) انظر: من زاوية فلسفية ص٢١ وما بعدها، ودراسات في الفكر العربي ص٢٦١ وما بعدها.

(٣) دراسات في الفكر العربي، ص٢٦٢.

(٤) من زاوية فلسفية ص٢٢.

الفلسفة، تبين عقم الترجمات الفلسفية، وهذا يبين عمق الكارثة التي يقع فيها قراء هذه الترجمات[1].

إذًا فمع بدايات القرن التاسع عشر، لم يكن هناك ذكر للفلسفة بصورتها الحالية، ثم دخلت إلى الساحة، مقالات صغيرة، وأقوال متناثرة لبعض المشاهير، وما أن انتصف القرن حتى وجدت بعض الترجمات، وبدأ القرن العشرون بترجمات أكثر مما سبق، وإن كانت لازالت محدودة، أما مع العقد الثالث فقد تتالت الترجمات، ومنذ ذلك الحين وإلى الآن والترجمة متواصلة وبكثرة، وأصبحت الساحة الإسلامية، مليئة بالترجمات عن اللغات العالمية، من فرنسية، وإنجليزية، وألمانية، وروسية، وأسبانية، وغيرها.

حقًا هناك فرق كبير بين بدايات القرن التاسع عشر، ونهايات القرن العشرين، ففي نهايات هذا القرن، هناك آلاف الدارسين من العالم الإسلامي درسوا في الغرب، وعرفوا على الأقل لغة واحدة، وقام كثير منهم بترجمة مقال، أو كتاب، أو عدّة كتب، وقامت مؤسسات للترجمة، وقامت تجارة واسعة كذلك للترجمة.

٢- الكتابة الفلسفية في الصحف والمجلات

أصبحت الصحف والمجلات من أهم المنابر للكتابات الفلسفية، ومن أهم أبواب الاتصال بالمثقفين، وظهرت المجلات المتخصصة التي تهتم بنشر الكتابات الفلسفية، سواءً كانت ترجمة، أو مقالاً، أو نقدًا، أو شرحًا، أو تعريفًا، أو غير ذلك.

لقد أصبح لأكثر المتفلسفين، أبوابًا ثابتة في بعض الصحف أو المجلات، ينشرون من خلالها فلسفتهم التي تبنوها، أو الفلسفة عمومًا.

ونستطيع أن نقول دون أي اعتراض، أن الصحف والمجلات من أهم النوافذ التي يُطلّ منها الفلاسفة على المثقفين، أو يتعرف الجمهور من

---

(١) انظر: طه عبد الرحمن «فقه الفلسفة - الفلسفة والترجمة» ص٤٩ وما بعدها، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت ١٩٩٥م.

خلالها على الفلاسفة وإنتاجهم وأفكارهم.

نكتفي بهذه الوقفة، لعلاقتها بتسلسل الموضوع، وإلا فإن الصحافة ودورها، قد سبق الحديث عنها، وسيأتي لها كذلك مزيد من الحديث.

٣- الكتابة الفلسفية وظهور الكتب الفلسفية

تميزت هذه المرحلة، بالبداية الفعلية في الكتابة الفلسفية بشتى أنواعها وفروعها ومواضيعها، وإن كان يغلب على هذه الكتابة الطابع التعريفي بالفلسفة، وهذا يعود إلى سهولة هذا الأمر، ولأن العالم الإسلامي أصبح يسمع عن الفلسفة دون أن يعرف عنها شيئًا. فكانت البداية المناسبة بالتعريف بها أولاً، مع وجود بعض الكتابات التي تجاوزت التعريف إلى الكتابة الفلسفية المباشرة.

ويمكن تقسيم هذه الكتابات الفلسفية إلى نوعين:

الأول: كتابة تعريفية عن الفلسفة:

مثل ترجمة لشخصيات فلسفية قديمة أو حديثة، إسلامية أو غير إسلامية. والتأريخ للفلسفة، سواءً كانت قديمة أو حديثة، إسلامية أو غير إسلامية. وإحياء التراث الفلسفي الإسلامي بتحقيقه وطباعته، وعمل دراسات مختصرة حوله. والتعريف بمذاهب فلسفية محددة.

الثاني: الكتابة الفلسفية المباشرة:

مثل: تأليف أهل المذاهب حول مذاهبهم، والدراسات المتنوعة حول الفلسفة الإسلامية، أو دراسات فلسفية من منظور إسلامي، أو جهود أكاديمية حول قضايا فلسفية، وكان أغلبها بحوث جامعية. وتتبع حركة التأليف الفلسفي لا يحتملها هذا المبحث، فذلك يحتاج إلى رسالة خاصة، ونكتفي هنا بذكر بعض الأمثلة على بعض الأنواع المهمة السابقة:

نجد في ترجمة الشخصيات الفلسفية، والحديث عن فلسفتهم بعض الدراسات القديمة، والتي ربما تُعد أول دراسة في هذا الباب مثل الدراسة

(التي تناولت ابن رشد، وابن باجة في «دائرة المعارف» للمعلم بطرس البستاني الصادرة سنة ١٨٧٦م المجلد الأول، والمجلد الثاني في سنة ١٨٧٧م، وما كتبه ديمتري خلاط عام ١٨٨٦م في مجلة المقتطف المجلد العاشر عن ابن رشد والفلسفة الأندلسية، فمقالة لجرجي زيدان بعنوان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف العرب في مجلة الهلال سنة ١٩٠٠م المجلد التاسع ثم سلسلة من المقالات الخاصة بابن رشد، ظهرت في مجلة الجامعة لفرح أنطون ١٩٠١م)[١].

ثم يأتي الكتاب المشهور لفرح أنطون عن ابن رشد وفلسفته ١٩٠٢م، ويظهر أن هذا أول كتاب تام في الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي[٢].

ثم توالت بعد ذلك التآليف مثل كتابي العقاد عن «ابن رشد» و«ابن سينا» ودراسة محمد عبد الهادي أبو ريدة عن حياة الكندي التي صدرها كتابه «رسائل الكندي الفلسفية»، ومثلها عن حياة الفارابي لعثمان أمين صدرها كتاب «**إحصاء العلوم**» للفارابي[٣].

وأكثر هذه الترجمات كان يأتي كمقدمات لكتب هؤلاء الفلاسفة، وكان هذا مع الشخصيات الغربية كذلك، فما أن يُترجم كتابًا لفيلسوف غربي، إلا ويعرف ويترجم لمؤلفه في عدة صفحات.

أمَّا في باب التأريخ للفلسفة قديمة كانت أو حديثة، إسلامية كانت أو غير إسلامية، فقد كانت أشهر بداية ما قام به عبد الهادي أبو ريدة من تعريب لكتاب دي بور «**تاريخ الفلسفة في الإسلام**» سنة ١٩٣٨[٤] ثم صاحبه وتبعه تآليف متنوعة نذكر

---

(١) «دراسات في الفكر العربي» لماجد فخري ص٢٣٠ بتصرف قليل.
(٢) انظر المرجع السابق ص٢٣٠.
(٣) انظر من زاوية فلسفية لزكي نجيب محمود ص١٦-١٨، مرجع سابق.
(٤) يمكن أن يعد كتاب محمد لطفي جمعة (تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب) أول كتاب في هذا الباب والذي أخرجه عام ١٩٢٧م، إلا أنه لم ينل شهرة كتاب المستشرق دي بور، انظر دراسات في الفكر العربي لماجد فخري ص٢٣١ و ص٢٣٤.

منها[1] كتابات في تاريخ الفلسفة عمومًا، وذلك عن طريق كتابة تاريخ شامل لها مثل: «**قصة الفلسفة اليونانية**»، و«**قصة الفلسفة الحديثة**»، وهذان الكتابان لأحمد أمين وزكي نجيب محمود.

و«**تاريخ الفلسفة اليونانية**»، و«**تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط**»، و«**تاريخ الفلسفة الحديثة**»، وهذه الثلاثة ليوسف كرم، و«**تاريخ الفكر الفلسفي**» بأجزائه الأربعة لمحمد علي أبي ريان وغيرها.

وهناك كتابات تاريخية حول عصر معين مثل «**ربيع الفكر اليوناني**»، و«**خريف الفكر اليوناني**» لعبد الرحمن بدوي، و«**نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**» بأجزائه الثلاثة لعلي سامي النشار وهكذا.

وهناك كتابات حول تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، سبق بعضها، وأمثلة أخرى للحديثة مثل «**الفلسفة الحديثة – عرض نقدي** » لكريم متى، و«**الفلسفة الحديثة – رؤية جديدة**» لنازلي إسماعيل، وغيرهما.

وعمومًا من ينظر إلى رفوف المكتبات المخصصة بتاريخ الفلسفة، يجد عشرات الكتب في ذلك.

أما في إحياء التراث الفلسفي الإسلامي وخاصة الفلاسفة المشهورين بداية بالكندي ثم الفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن باجة ونهاية بابن رشد، فقد بدأت كتبهم تخرج من عالم المخطوطات إلى عالم المطبوعات، وسنذكر هنا ثلاث ملاحظات قبل الأمثلة:

الأولى: أن الاهتمام بالفلسفة الإسلامية، دراسة أو تحقيقًا أو إخراجًا، قد توقف فترة طويلة في العالم الإسلامي، خاصة بعد القرن السادس الهجري حتى القرن الثالث عشر الهجري، وهذا التوقف إنما كان في صورتها المستقلة، وإلا فالفلسفة قد اختلطت ببعض مناهج الطرق الكلامية والصوفية كما تقدم.

---

(١) انظر: **نحو رؤية جديدة للتاريخ الفلسفي باللغة العربية** د: مصطفى النشار، مكتبة مدبولي القاهرة الطبعة الأولى بدون تاريخ.

الثانيـة: أن الاهـتمام بالفلسـفة الإسـلامية في العصر الحـديث بـدأه المستشرقون[1]، وخاصة في القرن التاسع عشر، وقد تأثر المسلمون بهذا عن طريق طلاب البعثات إلى أوربا، سواءً كان هذا التأثير إيجابيًا أو سلبيًا.

الثالثة: أن إحياء الكتابة في الفلسفة في العالم الإسـلامي، كانـت في بداية الأمر عن طريق مجموعة من النصارى العرب[2]، والمسألة تحتاج إلى تأمـل، ولم أستطع الحصول على دراسة حـول ذلـك، ويمكـن التـماس أهـم سـبب وهو:

أن اتصال النصارى وبالذات اللبنانيين بالغرب كـان أكثر مـن غـيرهم، وذلـك يعـود إلى الـروابط الدينيـة، بـين النصـارى اللبنـانيين، والنصـارى الغـربيين، لهـذا السـبب نجـد امتـدادًا واسـعًا للدولـة الأوربيـة في منـاطق النصارى العرب، وإرسال الإرساليات، وفتح المدارس التبشيرية المختلفـة فتعلمـوا اللغـات المختلفـة، ومـع امـتلاك هـذه اللغـات وسـهولة الاتصـال بالغرب، فمن المؤكد اطلاعهم على دراسات المستشرقين، فاسـتفادوا منهـا، واسـتثمروها في إعـادة نشر الـتراث الفلسـفي، وأول دراسـة كبـيرة، كانـت لفرح أنطون حول «**ابن رشد وفلسفته**» يقول عنها ماجد فخري: (إنه يكاد يردد في مؤلفه هذا ما جاء في كتاب «**ابن رشـد والرشـدية**» لرينـان «باريس ١٨٥٢م» دون أن يتدبره تدبرًا حسنًا)[3].

وهكذا فالفلسفة الإسلامية بدأت تعـود بعـد توقفهـا، وإحياؤهـا انتقـل مـن المستشرقين إلى نصـارى العـرب ثـم إلى المثقفـين الجـدد مـن المسـلمين والنصارى، مع تركزها بصورة أكبر في المسلمين.

نجد أقدم نصوص تم إحياؤها («**المقدمة**»، لابن خلـدون الصـادرة عـن بولاق سنة ١٢٧٤هـ/ ١٨٥٧م وكتاب «**الملـل والنحـل**» للشهرسـتاني ففيـه

---

(١) انظر: دراسات في الفكر العربي، لماجد فخري ص٢٢٧.
(٢) المرجع السابق ص٢٢٦، ٢٢٨.
(٣) دراسات في الفكر العربي ص٢٣١ .

بعض الجوانب الفلسفية عن مصر سنة ١٢٨٨هـ/ ١٨٧١م وكتاب «**تهذيب الأخلاق**» لمسكويه ١٨٨٠م، و«**عيون الأنباء**» لابن أبي أصيبعة سنة ١٨٨٢م، و«حي بن يقظان» لابن طفيل الأندلسي- ١٨٨٢م، ثم كتابي «**التهافت**» للغزالي وابن رشد سنة ١٨٨٥م، أما القرن العشرون فقد شهد مستهله ظهور عدد كبير من النصوص الفلسفية القديمة، منها «**كتاب الفوز الأصغر**» لمسكويه ١٣١٩هـ/ ١٩٠١م، وكتاب «**السياسة**» لابن سينا الذي نشره الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة «**المشرق**» البيروتية سنة ١٩٠٦م، و«**رسائل الفارابي الفلسفية**» سنة ١٩٠٧م، و«**أخبار الحكماء**» للقفطي سنة ١٩٠٨م، و«**مقالات فلسفية**» مشتملة على ١٢ رسالة قديمة نشرها الآباء اليسوعيون في بيروت سنة ١٩١١م، وموريس بويج اليسوعي الذي أخرج طائفة من النصوص ساهمت في تغيير مجرى الدراسات الفلسفية العربية تغييرًا تامًّا منها: «**تهافت الفلاسفة**» للغزالي ١٩٢٧م، و«**تهافت التهافت**» لابن رشد ١٩٣٠م، و«**تلخيص كتاب المقولات**» لابن رشد ١٩٣٢م، و«**رسالة العقل**» للفارابي ١٩٣٨م، و«**تفسير ما بعد الطبيعة**» لابن رشد ١٩٣٨-١٩٥٢م...، وعثمان أمين أخرج «إحصاء العلوم» للفارابي ١٩٣١م، وأخرج جميل صليبا وكامل عياد «**حي بن يقظان**» لابن طفيل الأندلسي ١٩٣٥م.

واشتهرت بعض الشخصيات بإخراج التراث الفلسفي مثل عبد الرحمن بدوي وأبو ريدة والبيرنادر ومحسن مهدي)[(١)].

ومازالت الجهود متواصلة، وقد انتقلت الجهود من جهود فردية إلى جهود مؤسسات، ومن إخراج كتاب أو كتابين إلى إخراج الأعمال الكاملة للفلاسفة، مثل الأعمال الكاملة لابن سينا أو ابن رشد، أو مجموعة رسائل إخوان الصفا، وهكذا، وقد ساعد على هذا سهولة الاتصال بين الشرق

(١) انظر: **دراسات في الفكر العربي** ص٢٢٦ بتصرف قليل، وانظر: **من زاوية فلسفية** ص١٨ وما بعدها.

والغرب، وسهولة الحصول على المخطوطات من جميع مكتبات العالم، وتيسر الطباعة، إضافة إلى أنها أصبحت تجارة مربحة، وطريق إلى الحصول على الشهادات العليا.

فيما سبق ذكرنا بعض الأمثلة التي توضح الطابع التعريفي للكتابة الفلسفية، ولا شك أنه يأتي بعد التعريف، والإحياء، والترجمة - يأتي التأليف المباشر، والكتابة الفلسفية المباشرة - نجد هذا مثلاً في تأليف أهل المذاهب حول مذاهبهم، فبعد أن عرّفوا بالمذاهب التي تأثروا بها انتقلوا إلى الكتابة عنها من منظور شخصي، واجتهاد فردي، فبعد أن أخذوا القواعد والأصول والمناهج من مصادرها، بدأوا في وضع مضمون لها من محيطنا وباللغة العربية.

ويلحق بهؤلاء من تأثر بمناهج فلسفية غربية، ثم بدأ بتطبيقها على تراث المسلمين العلمي، والفكري، والأدبي، مثل ما فعله طه حسين، باستخدامه للمنهج الديكارتي في دراساته الأدبية وإن كان تجاوز الأدب إلى غيره، خاصة في كتابه المشهور في الشعر الجاهلي.

وتجاوز زكي نجيب محمود التعريف بالوضعية المنطقية إلى الدعوى للوضعية والتأليف فيها، وتجاوز بدوي التعريف بالوجودية إلى بناء مذهب وجودي خاص به، وكتب يوسف كرم عن العقلانية في «**العقل والوجود**» وعثمان أمين عن الجوانية، وهكذا، حتى وصل الحال في العالم الإسلامي أنك لا تجد مذهبًا قديمًا أو حديثًا، إسلاميًا أو غير إسلامي، إلا وهناك من عرّف به وكتب حوله، وكتب من خلاله يقول زكي نجيب محمود: (ولسنا نخطئ إذا زعمنا أنه ما من مذهب رئيسي- من المذاهب المعاصرة، أو من المذاهب التقليدية إلا وقد وجد له من بين فلاسفتنا نصيرًا، مما يدل أوضح الدلالة على أننا نتميز بما تميز به الفلاسفة المسلمون قديمًا، من الاستماع إلى حملة الأفكار ليتخذ كل ما

يشيع له بعد أن يصوغه صياغة يعبر بها عن فكره المستقل)[1].

ونختم ببعض الأمثلة حول دراسات في الفلسفة الإسلامية، أو دراسات فلسفية من منظور إسلامي، وهذه الدراسات ظهرت بعد الإحياء الكبير للتراث الفلسفي الإسلامي، وبعد طغيان الفلسفة الغربية وانتشارها، فظهرت كاستمرار للفلسفة الإسلامية، وفي الوقت نفسه كانت ردّة فعل ضدّ طغيان الفلسفة الغربية.

مع وجود بدايتها منذ أيام جمال الدين الأفغاني إلا أن الافتتاح الحقيقي كان مع الشيخ مصطفى عبد الرزاق في كتابه: «**تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**»، وهو عبارة عن محاضراته التي ألقاها في الجامعة المصرية، جمعها وطبعها عام ١٩٤٤م، وقد ركز في كتابه على أصول الفقه والرأي وعلم الكلام معتبرًا ذلك هو التفكير الفلسفي الإسلامي، وبهذا حاول إيجاد صورة للفلسفة الإسلامية، من إبداع المسلمين، دون أي تأثر بالفلسفة المحيطة بالمسلمين في ذلك العصر.

ثم أتى إبراهيم مدكور بكتابه المشهور «**الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق**» ١٩٤٧م فكان كتابه أكثر تخصصًا في موضوع الفلسفة، واهتم بالفلسفة الإسلامية القديمة، ثم انفتح الباب أمام مثل هذه الدراسات، فكان هناك من يهتم بعلم الكلام والفرق الكلامية، والطرق الصوفية، معتبرًا ذلك ممثلاً للفلسفة الإسلامية، على سيرة الشيخ مصطفى عبد الرزاق[2]. وهناك من يهتم في دراساته بالفلسفة الإسلامية التي كونها الكندي والفارابي، وابن سينا إلى ابن رشد، معتبرًا ذلك ممثلاً للفلسفة الإسلامية[3].

بعد الاستعراض المختصر لبعض الأمثلة، نجد أن الكتابة شملت جميع

---

(١) من زاوية فلسفية ص٢٢ .

(٢) مثل كتابات علي سامي النشار، وخاصة **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**.

(٣) مثل كتابات عاطف عراقي، حول الفلسفة العقلانية وخاصة ابن رشد.

مجالات الفلسفة، سواءً عن طريق الترجمة، أو التعريف والتأريخ، أو البحوث والدراسات.

وقد حصل تفاعل كبير بين هذه المؤلفات، وبين قارئيها من المثقفين والمتعلمين في أغلب أقطار العالم الإسلامي. وقد أحدث هذا التفاعل مواقف كثيرة، كان من أهمها المواقف الحاصلة تجاه النص الشرعي، والتي كان من أجلها هذا البحث.

رابعًا: تطور الصحافة:

في هذه المرحلة، وفي المرحلة الثالثة، صاحبها تطور سريع في مجال الصحافة، ومن مصائب الصحافة، أنها نشأت في ظل الحكومات الاستعمارية، وتحت تأثيرها، وعلى أيدي بعض النصارى القادمين من الشام إلى مصر[(١)]، أو على أيدي بعض المسلمين المتأثرين بالحضارة الغربية، وما تحويه من أفكار علمانية.

وقليل من المجلات التي سلمت من سيطرة هذا التوجه اللاديني، واستطاعت الاستمرار فترة طويلة.

وقد كانت الصحافة من أهم المنابر التي يتحرك من خلالها الفكر التغريبي بكل[(٢)] توجهاته، وممن تحرك من خلال الصحافة، أصحاب التوجهات الفلسفية، فكتبوا فيها مقالات متنوعة، تعرف بالفلسفة، أو بالفلاسفة، أو بمذاهبهم الفلسفية، أو بمناهج فلسفية، أو معالجة قضايا بطريقة فلسفية.

فكثرت المقالات الفلسفية في الصحف والمجلات، ومع ازدياد عدد المتعلمين، والمحبين للفلسفة، ومع ظهور الفلسفة في الصروح العلمية، ومع تطور الطباعة، كان من الطبيعي أن تزداد المقالات الفلسفية. وإذا كان

---

(١) انظر السيد أحمد فرج، **جذور العلمانية** ص٦٣-٦٨، ط ٤، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١١هـ.

(٢) انظر بعض الأمثلة: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** ص٢٣٢، ٢٣٣، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٢م.

المتحكمون بأكثر هذه المجلات هم من سبق ذكرهم، كان من الطبيعي أن يكون توجه هذه المجلات نحو العلمانية وضدّ دين الأمة.

في المرحلة الأولى كانت هناك مجلات، وكان فيها مقالات قليلة حول الفلسفة، وكان يغلب عليها الطابع التعريفي بالفلسفة[1]، أو إحياء بعض المقالات الفلسفية، أما في هذه المرحلة فقد تنوعت المقالات في أكثر مجالات الفلسفة، نجدها في المقطم، واللطائف، والمقتطف، والهلال، والعصور، والحديث، والطليعة، وغيرها من الصحف والمجلات.

وفي أواخر هذه المرحلة كثرت الصحف والمجلات، وشملت أغلب بلدان العالم الإسلامي، وأصبح في كل بلد عشرات الصحف والمجلات، منها ما هو مخصص في ميادين الفكر، والثقافة، أو على الأقل يوجد بعض الصفحات لذلك، وغالبًا أنها لا تخلو من مقال فلسفي أو مقال متأثر بالفلسفة.

خامسًا: اتساع دائرة التغريب:

في هذه المرحلة، استطاع الجيل المتغرب الظهور، والتمكن، والانتشار، والسبب يعود بصورة كبيرة إلى دعم المستعمر لمثل هؤلاء (فإن المحتل فرض نظامًا سياسيًا، وثقافيًا، وقد رحبت الأحزاب السياسية بهذا النظام السياسي ورحب المبتعثون إلى الغرب بالنظام الثقافي من أمثال طه حسين، ومنصور فهمي، ومحمود عزمي، وعلي عبد الرزاق، وغيرهم، وبطبيعة الحال كان ثمة إلى جانب أولئك وهؤلاء مجموعة قديمة نسبية من الكتاب النصارى، المصريين أو المهاجرين إلى مصر من بلاد الشام، من أمثال شبلي شميل، وسلامة موسى، وفرح أنطون)[2].

وهؤلاء المرحبون بالنظام الذي وضعه المستعمر وساهموا في زيادته، هم

---

(١) انظر: دراسات في الفكر العربي ص٢٢٨ .

(٢) أسس التقدم عند مفكري الإسلام ص٣٢٨ مع تصرف قليل .

من التصق بهم أكثر من غيرهم وصف التغريب، وقد كان لهم صولة وجولة وخاصة بين الحربين العالميتين و«أسماء التغريب الكبرى» التي ساهمت في هذا النشاط التغريبي (التي ربطت بما سُمّي -«الدائرة الصماء» تظل بالدرجة الأولى هي أسماء أحمد لطفي السيد، وشبلي شميل، وسلامة موسى، وطه حسين، ومحمد حسين هيكل، وعلي عبد الرازق، ومحمود عزمي، ومنصور فهمي، وإسماعيل مظهر، وقد عبر هؤلاء الكتاب عن أفكارهم في كلية الآداب من الجامعة المصرية، وفي المنتديات، وفي عدد من الصحف، والمجلات على رأسها «الجريدة» و«السياسة» ومجلة «العصور» و«المجلة الجديدة» والحق أن بعض هؤلاء الكتاب، وخاصة من بين المسلمين، قد ارتدوا في فترة لاحقة، عن معتقداتهم التغريبية التي تبنوها بعد الحرب الأولى مباشرة...)(١).

هذا الجيل المتغرب ركز على الدعوة إلى الانفصال عن الشرق والاتصال بالغرب بصور مختلفة وعلى الليبرالية، بحيث يتحرر العقل من كل القيود، ويبحث بكل حرية في أي أمر شاء، وعلى العلمانية، والدعوة إلى إقامة مؤسسات مدنية مفصولة عن الدين(٢)، وقد كانوا من خلال الدعوة إلى التغريب، يستعينون أحيانًا ببعض الأفكار الفلسفية المتناثرة، أو عن طريق الوقوف مع بعض الشخصيات الفلسفية الغربية، والتحدث من خلالها عن بعض القضايا الخاصة بالعالم الإسلامي، ويستخدم بعضهم مناهج فلسفية غربية، فساهموا بهذا في انتشار الفلسفة، مع أنهم لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الاصطلاحي الفلسفي للفلسفة.

وكمثال فهذا أحد الشخصيات التغريبية، بل من أشهرهم وهو الدكتور طه حسين، فمع أن طه حسين لا يقال عنه فيلسوف إلا عن طريق التوسع في المعنى، ولكن كان له دراسات حول الفلسفة، وكان له دور

---

(١) المرجع السابق ص٣٢٩.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٣٢٩، ٣٣٠.

كبير في إقحام أبي الفلسفة الحديثة إلى العالم الإسلامي وهو ديكارت. فقد استخدم طه حسين المنهج الديكارتي، وسواءً فهم ديكارت والمنهج الديكارتي، أو لم يفهمه. وسواءً استخدم المنهج الديكارتي بصورة صحيحة أو غير صحيحة، إلا أننا نعلم أن ديكارت لم يكن معروفًا في العالم الإسلامي إلا في نطاق ضيق للغاية. أما بعد تعامل طه حسين مع ديكارت، فقد دخل ديكارت في كثير من الكتابات، وأصبح معروفًا عند أغلب المتعلمين، فزاد بهذا انتشار ديكارت وانتشار الفلسفة في العالم الإسلامي، وهكذا مع بقية الجيل المتغرب.

المرحلة الثالثة : مرحلة المذاهب الفلسفية

هذه المرحلة تبدأ بعد الحرب العالمية الثانية وتأخذ العقود الخمسة الأخيرة من هذا القرن التي لم تكتمل.

المرحلة الأولى كانت مرحلة حضور الفلسفة، ومرحلة تذكر الفلسفة، دون أن يكون هناك فيلسوف أو فلسفة. ولكنها مهّدت للمرحلة الثانية مرحلة قيام الفلسفة، ومرحلة تميّز الفلسفة عن غيرها، وأصبح هناك فلسفة ونوعًا ما فلاسفة. وقد مهّدت للمرحلة الثالثة وهي مرحلة انقسام الفلسفة إلى فلسفات، مرحلة ظهور المذاهب الفلسفية والاتجاهات الفلسفية.

بعد الحرب العالمية الثانية، لم يعد هناك دولة خلافة، أصبح العالم الإسلامي مقسمًا إلى دول، وكان العالم الإسلامي ما بين دولة مُستعمرة، أو دولة خارجة من تحت الاستعمار، وفي الطرف الغربي ظهرت قوتان عالميتان جديدتان، أمريكا الليبرالية والاتحاد السوفيتي الشيوعي.

وبدأ الفكر الغربي- الذي كان يبشر بالتقدم والتطور - يراجع حساباته، خاصة وهو يرى آثار هذا التقدم، والتطور متمثلاً في أعظم حربين عالميتين، والتي خلّفت وراءها قارة كاملة من الدمار، والأشلاء والجثث، والمصائب، والكوارث، وإذا كان هذا قد حلّ بقارة أوربا فإن أضرار هذه الحرب

وكوارثها قد لحقت ببقية المعمورة.

وفي ظلّ هذه الأوضاع الإسلامية، والعالمية، كان العالم الإسلامي، وخاصة في مراكزه الثقافية يواصل في زيادة المتعلمين، وزادت الجامعات، وتطورت الطباعة أكثر، فتطورت معها المطبوعات خاصة الصحافة، فزادت الصحف والمجلات، وزادت الكتب المترجمة الفلسفية وغير الفلسفية من العالم الغربي، وزادت التآليف في الفلسفة.

وبظهور الدولة الروسية «الاتحاد السوفيتي»، واشتهار الفكر الاشتراكي، والماركسي معها، لم يسلم العالم الإسلامي من ذلك، فدخلت الماركسية – في هذه المرحلة – إلى العالم الإسلامي، وتأثر بها كثيرٌ من المثقفين المتغربين، وقامت الفلسفة الماركسية، وقامت الأحزاب الماركسية، واتسعت دائرتها في وقت قصير عند كثير من المشاهير في السياسة أو الأدب أو الفن أو الفكر، والثقافة.

وفي هذه الفترة كذلك تواصلت الدعوة إلى القومية العربية، بصورة كبيرة، وأصبح لها مفكرون ومنظرون وفلاسفة، وذلك بعد سقوط الخلافة الإسلامية.

لقد تمخض عن الفلسفة فلسفات، وأصبح لكل فلسفة منظرون، ومفكرون، ومناهج وتصورات، ومواقف، واستعراض هذه المذاهب والتيارات يصعب في مثل هذه الرسالة، فإن كل مذهب يحتاج إلى دراسة خاصة، ولذا فسنذكر أهم هذه المذاهب الفلسفية مع العلم أن أكثرها له امتداد في الخلف إلى المرحلة الثانية، وبعضها يرجع إلى المرحلة الأولى، إلا أنها بصورتها المتميزة كانت أوضح في المرحلة الثالثة.

من أشهر التصنيفات التي نجدها للتيارات الفلسفية في العالم الإسلامي هي محاولة جميل صليبا عام ١٩٦٦م وجعلها على الصورة التالية:

١ – الاتجاه المادي الظاهر في فلسفة شبلي شميل.

٢ – الاتجاه العقلي في فلسفة محمد عبده، ويوسف كرم.

٣- الاتجاه الروحي البادي في وجدانية العقاد وجوانية عثمان أمين.
٤- الاتجاه التكاملي في آراء يوسف مراد.
٥- الاتجاه الشخصاني في كتب رينه حبشي، ومحمد عزيز الحبابي.
٦- الاتجاه الوجودي في آراء عبد الرحمن بدوي.
٧- الاتجاه العلمي في كتابات يعقوب صروف، وإسماعيل مظهر، وغيرهم.

ومع اختلاف وجهات نظر بعض أساتذة الفلسفة وكتابها حول هذا التصنيف إلا أن أغلبهم قد أخذ به من حيث الجملة[1].

ولنا ملاحظة حول هذا التصنيف، فإن هذا التمييز الذي وضعه بين هذه التيارات السبعة، ليس واضحًا في أوائل هذا القرن بهذه الصورة التي وضعها، والذي يمكن أن يقال أنه في أوائل القرن كان هناك فلسفة عامة مختلطة، وأن أصحابها أصحاب فلسفة عامة، نعم هناك ميول من بعضهم نحو المادية، أو نحو العقلانية، أو نحو الروحية، وهكذا.

فإن الاتجاه هو ما كان له رواده ومنهجه الواضح وتأثيره القوي وامتداده الواسع وخاصة في جانب المثقفين وأتباعه، وتآليفه الخاصة به، وإبداعات أفراده الخاصة بهم دون التقليد والاستنساخ، وهذا لم يوجد في بداية هذا القرن، وما وجد قبل الأربعينات من هذا القرن فهو عبارة عن مقدمات وامتدادات لا تصل إلى كونها مذهب.

الوحيد الذي كوّن تيارًا واسعًا هو محمد عبده، ومع ذلك فهو غير معدود ضمن الفلاسفة عند المتخصصين في الفلسفة، ويعدونه من ضمن أهل الكلام، ولا يدخلونه ضمن الفلاسفة إلا من باب التوسع في معنى الفليسوف.

---

(١) الفلسفة في الوطن العربي المعاصر «بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية» ص٩٣، ٢٠٥، وقراءات في الفلسفة العربية المعاصرة لكمال عبد اللطيف ص٢٦.

نعود إلى تقسيم جميل صليبا السابق لنذكر ملاحظة أخرى حوله، وهو عدم اشتماله على مذاهب مشهورة، ربما أنها ظهرت بعده، وقد أضاف كمال عبد اللطيف:

التيار الهيغلي، والديكارتية، والبراغماتية، والماركسية، والتيارات الفكرية الاشتراكية، والماركونية، والبنيوية[1].

ويمكن من التصنيفات السابقة، ومن خلال النظر إلى الكتابات الفلسفية المختلفة في هذه المرحلة، الخروج بتصنيف لأهم الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت وانتشرت أو ازدهرت بعد الحرب العالمية الثانية، والتي كان لبعضها إرهاصات في المرحلتين السابقتين ويمكن تصنيفها كالتالي:

١- الاتجاه العقلاني.

٢- الاتجاه الإسلامي.

٣- الاتجاه الوجودي.

٤- الاتجاه الوضعي.

٥- الاتجاه القومي.

٦- الاتجاه الماركسي.

٧- الاتجاه العلمي.

٨- الاتجاه الماركيزي والبنيوي والألتوسيري.

٩- الاتجاه التفكيكي.

وفي أغلب هذه الكتابات الفلسفية تبعية واضحة لمذاهب الفلسفة الغربية. وهذا يكشف مدى الضحالة الفكرية عند المتفلسفين في العالم الإسلامي، فلهم أكثر من قرن يتعاملون مع الفلسفة، ومع ذلك فأغلب ما حصل لا يتجاوز التتلمذ على فلسفة معينة فترة من الزمن ثم القيام بترجمتها

---

(١) انظر: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ص٢٠٦، ٢٠٧.

إلى العربية، أو كتابة بعض الدراسات حولها، لكن لا يوجد من استطاع إخراج صياغة فكرية مستقلة، ذات إبداع ذاتي يمكن أن يتكون منها اتجاه مستقل.

أما الفلسفة الإسلامية، فقد سبق أن أوضحنا أنها أخذت اتجاهين، اتجاه يرى أنها موجودة في أصول الفقه، والرأي، والتصوف، وعلم الكلام، كما يراها الشيخ مصطفى عبد الرزاق، والمتأثرون به مثل علي سامي النشار، وأبو ريان، وغيرهما، وهذا الاتجاه لم يكن مقبولاً عند الاتجاهات الفلسفية أما الاتجاه الثاني كما يراها إبراهيم مدكور والسائرون على هذا المسار والمتمثل في فلسفة الكندي، والفارابي، وابن سينا حتى ابن رشد، فهذا الاتجاه لم يعد مقبولاً، بسبب التطورات العلمية، والتراكمات الفكرية، التي ألغت أغلب ما أتت به الفلسفة القديمة. إذًا فالفلسفة الإسلامية ليس لها مكانة عند الاتجاهات الفلسفية الحديثة، ومَنْ قَبِلَهَا فيأخذها مع عمل تغييرات كبيرة فيها، وبقيت الغربية هي المؤثرة فعلاً في الاتجاهات الفلسفية.

الاتجاهات السابقة تختلف قوتها من مكان إلى مكان من بلاد العالم الإسلامي، وبعضها أقوى من بعض وأكثر شهرة كالماركسية مثلاً.

وهذه الاتجاهات هي التي ستكون موضوع البحث التفصيلي، مع العلم أن التتبع لكل هذه الاتجاهات في غاية الصعوبة، لذا يُكتفى بالشخصيات البارزة في هذه الاتجاهات.

الفصل الثاني

الجذور الفكرية للاتجاه الفلسفي المعاصر

نحاول الآن النظر إلى المؤثرات الحقيقية والمباشرة للاتجاه الفلسفي المعاصر، وكذلك الأبواب التي استعان بها الاتجاه الفلسفي في تفلسفه أو في تعامله مع النصوص الشرعية، وننظر كذلك في طبيعة علاقته بهذه المؤثرات، أو علاقته بالأبواب ذات الاتصال المباشر بالنصوص الشرعية، لنرى مدى ضغط المؤثرات الخارجية والداخلية على تعاملهم مع النص الشرعي، ونرى حقيقة علاقتهم مع العلوم ذات الصلة المباشرة بالنصوص الشرعية، وخاصة في جانب استثمارها

استثمارها في تعاملهم مع النصوص الشرعية، وذلك بعد تحريفها عما كانت عليه، أو وضع معنى لها لم يقصده العلماء المسلمون، إننا نركز على العوامل التي ساعدت في قيام الاتجاه الفلسفي عمومًا، وفي قيام ما يمكن أن نسميه «بطريقة فلسفية» للتعامل مع النصوص الشرعية، لأنها موضوع البحث.

وقد اعتمدت في تقسيم المؤثرات على التقسيم التقليدي والمعتاد في أكثر الدراسات، فقُسمت إلى مبحثين:

المبحث الأول: العوامل الداخلية.

المبحث الثاني: العوامل الخارجية.

المبحث الأول

العوامل الداخلية

وهنا نركز على المؤثرات ذات الطابع الإسلامي أو التي كانت من ثمار الأحداث التي وقعت في العالم الإسلامي، وكذلك على العلوم الإسلامية التي استغلها الاتجاه الفلسفي في تعامله مع النص الشرعي، لنرى طبيعة علاقة الاتجاه الفلسفي مع هذه العلوم.

ولا شك أن بعض هذه المؤثرات ليست وليدة أحداث المنطقة الإسلامية فقط، بل كانت كذلك نتيجة تفاعلات مع مؤثرات خارجية متنوعة، ولكنها استقلت عن المؤثرات الخارجية، وأصبحت تيارًا داخليًا مستقلاً.

هناك خمسة أمور تعد من أهم الجذور والمؤثرات الداخلية، ومن أهم الأبواب الإسلامية التي استعان بها الاتجاه الفلسفي في تعامله مع النص الشرعي، هذه الأمور هي:

العلوم الإسلامية، والعلوم اللغوية، وأهل الكلام، والفلسفة الإسلامية، وأخيرًا الصوفية، والباطنية.

العلوم الإسلامية: من تفسير، وحديث، وفقه، وعقيدة، وأصول فقه، وعلوم القرآن، وغيرها، والعلوم اللغوية من نحو وأدب، وفقه اللغة، وبلاغة وغيرها. وعلوم أهل الكلام سواءً عن طريق علماء الفرق المشهورة كالمعتزلة والأشاعرة، أو علماء جمعوا أصول الأقوال الكلامية وخلطوها بالفلسفة كالرازي مثلاً. والفلسفة الإسلامية، والمتمثلة تحديدًا في نشاط الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن باجة، وابن رشد، ومن كان قريبًا منهم. وأخيرًا الصوفية، والباطنية، وخاصة في بعض كتاباتهم المتأثرة ببعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة لهم.

وإذا كان ثابتًا اتصال الاتجاه الفلسفي الحديث والمعاصر بما سبق من

معارف ومؤثرات، فلا يعني هذا أنهم قد قبلوها، وأنهم أصبحوا معتزلة أو أشاعرة أو فلاسفة إسلاميين فضلاً عن أن يكونوا علماء شريعة أو علماء في اللغة.

وإنما الذي حصل هو استعانتهم بها، أو تأثرهم بها ضمن مؤثرات أخرى، وإذا كان التأثر بالعوامل الداخلية قليل، فإن الاستعانة بها في أغراضهم الفلسفية كثير. فأغلب الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة لم تعد تقبل بكل الماضي، ولم تتأثر به تأثرًا فعليًا، ولكن أغلب هذه الاتجاهات يستعين بصورة كبيرة بهذه العوامل مع النص الشرعي. وهذه العوامل نجدها بارزة في بداية الاتجاه الفلسفي، ونجدها كذلك في المرحلة المعاصرة، مع ضعفها في المرحلة المتوسطة.

أما في بدايات الحضور الفلسفي، فقد كانت العوامل الداخلية بارزة ومؤثرة في الوقت نفسه، والسبب يعود إلى تمكن العوامل السابقة من العالم الإسلامي بصورة لا يمكن لأحد منهم أن يفلت منها.

وفي المرحلة الوسطى حدثت تغيرات كبيرة في العالم الإسلامي، ففي ظل الاستعمار الأجنبي قامت توجهات تنبذ القديم وترفضه تمامًا، وحدث ما يُسمى بمعركة «القديم والجديد» ومن هنا بدأت العوامل الداخلية تخفُّ وتختفي لدى الاتجاه الفلسفي.

أما المرحلة المعاصرة فقد عادت العوامل الداخلية إلى الظهور من جديد، ولكنها ليست بصورتها المؤثرة في مرحلة البدايات، وإنما أصبحت بارزة كأداة يُستعان بها فقط في تحقيق بعض المآرب الفلسفية، وتختلف تبريرات رواد الفلسفة المعاصرة في سبب تفاعلهم مع العوامل الداخلية، وإعادة إحياء بعضها من جديد مع محاولة تطويرها.

وإن كنا نرى أن أهم العوامل التي فرضت على أغلب رموز الاتجاه الفلسفي العودة إلى ما يسمونه «بالتراث» هو العودة الواسعة من قبل المسلمين إلى التمسك بالكتاب والسنة، ولذا كانت عودة الاتجاه الفلسفي

إلى التراث إنما هي من باب الاستغلال له والتحرك من خلاله مع قضايا الإسلام.

اصطلح المعاصرون أهل المرحلة الأخيرة على تسمية الأمور الخمسة السابقة بالتراث[1]، وأهل المرحلة التي قبلهم كانوا يطلقون عليها القديم[2]، أما من قبلهم أهل البدايات فلازالوا يطلقون عليها العلوم الإسلامية أو علوم الملة الإسلامية أو ما شابهها من التسميات التي اعتاد عليها العالم الإسلامي[3].

ومن الإطلاقات الثلاثة يظهر نوعية الموقف المتخذ تجاه المنقول إلينا عن أسلافنا، فكان موقف الأوائل هو القبول بها، وكان موقف أهل مرحلة التغريب الرفض التام، أما أهل المرحلة المعاصرة، فهم يقبلون به كتراث، والتراث إنما هو أشبه بالزينة، أو الموروثات الثمينة التي لا تتجاوز فائدتها سوى النظر إليها وعمل دراسات حولها، وحول تاريخها وما شابه ذلك.

كان أهل البدايات أكثر إلمامًا بالأمور الخمسة السابقة وخاصة العلوم الشرعية واللغوية وآثار أهل الكلام، فقد كان أغلبهم من خريجي الأزهر، أو من المتأثرين بعلماء الأزهر، ومن هنا كان إلمامهم أوسع، وتأثير ذلك فيهم أوضح.

أما أهل المرحلة الثانية، فقد كان أغلبهم من المتأثرين بالثقافة الغربية، وكان منهم من درس في مدارس أجنبية كانت في العالم الإسلامي، أو ضمن المدارس التي كانت تُشرف عليها الإدارة الاستعمارية، ومن هنا كان

---

(١) انظر مثلاً: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، «الأصالة والمعاصرة» والكتاب عبارة عن ندوة فكرية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧م وأغلب المشاركين في هذه الندوة هم من رواد الفلسفة المعاصرة.

(٢) انظر مثلاً: محمد محمد حسين، «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر» (٢/ ١٩٠، ٢٨٧)، ط ٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ.

(٣) انظر مثلاً: رفاعة رافع الطهطاوي، «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، ص٦٨، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.

جهلهم بعلوم الإسلام واضحًا، وكان اتصالهم بالعوامل السابقة ضعيفًا.

أما في المرحلة المعاصرة، فأصحابه أشد بُعدًا عن العوامل الخمسة السابقة في بداية حياتهم، وإنما كان رجوعهم إليها في مرحلة متأخرة من حياتهم، وقد أخذت هذه العودة وهذا الرجوع صورًا مختلفة.

ولكنها بصورة مجملة كانت تعود إلى التراث وتأخذ المناسب منه، وكل اتجاه فلسفي له ما يناسبه، فالاتجاه الوضعي الذي يهتم بالعلم والعقل ويرى أن المحسوس وحده هو الجدير بأن يكون موضعًا للبحث يركز على المواضع العقلية في هذا التراث(١)، والاتجاه الماركسي المادي الذي يعظم من دور علاقات الإنتاج، ودور الواقع والظروف المادية، يركز على ذلك في التراث(٢)، وإذا كان وجوديًا يهتم بحرية الفرد المطلقة حتى ولو أدت إلى أعظم أنواع الإلحاد، ركز على ذلك في التراث(٣)، وهكذا اتسعت الاهتمامات بالتراث، حتى أننا لا نجد فيلسوفًا معاصرًا، إلا وكان الاهتمام بالتراث من أوسع مهامه، ومن أكثرها استئثارًا بنشاطه، ويكفي فقط استعراض كتابات طيب تزيني، وحسن حنفي(٤)، ومحمد عابد الجابري(٥)، ومحمد

---

(١) انظر مثلاً: زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، ط ٥، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٣م.

(٢) انظر مثلاً: حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط ٢٦، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٨م. والدكتور طيب تزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي «من التراث إلى الثورة»** حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، ط٣، دار دمشق، ودار الجيل، وبيروت، ١٩٧٩م.

(٣) انظر مثلاً: عبد الرحمن بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ط٢، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٣م.

(٤) له مشروع كبير بعنوان «التراث والتجديد» انظر تفاصيله في «التراث والتجديد» ط٤، المؤسسة الجامعية للدراسات، والنشر والتوزيع ١٤١٢هـ.

(٥) انظر مثلاً: **التراث والحداثة، دراسات ومناقشات**، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١من نحن والتراث. **قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** ط٦، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٣م، نقد العقل العربي بأجزائه الثلاثة «**تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، نقد العقل السياسي العربي**».

أركون[1]، وغيرهم، عندها سنجد أن أعظم نشاطهم منصبًا على نقد التراث والنيل منه أو استثماره عن طريق توجيهه الوجهة التي يريدونها.

أولاً: العلوم الشرعية:

نبدأ بأهم الأبواب اتصالاً بالنصوص الشرعية؛ والمتمثلة في كتاب الله سبحانه وفي سنة رسوله ﷺ، وهي علوم الشريعة، مثل علم التفسير، وعلم الحديث، وعلم الفقه، وعلم العقيدة، وكذلك علوم الوسائل كعلوم القرآن، وعلوم الحديث، وأصول الفقه، وما اتصل بها، لنرى:

ما هي نوعية العلاقة بين هذه العلوم، وبين الاتجاه الفلسفي الحديث؟

لا شك أن كثيرًا من الأحداث الفكرية، والثقافية التي وقعت في العالم الإسلامي، ذات اتصال بالعلوم الشرعية، ومتأثرة بها، وهنا ننظر إلى أشهر الاتجاهات المعاصرة ظهورًا في العالم الإسلامي من خلال علاقته بالعلوم الشرعية.

إذا كان الاتجاه الفلسفي الحديث بدأ في أواخر الدولة العثمانية، وكانت بداياته واضحة في مصر، فإن التعليم في هذه الفترة كان يهتم بعلوم الشريعة، حيث كان المنهج المعتاد يبدأ بحفظ القرآن الكريم، مع الاعتناء بشأن القراءة، والكتابة، ثم يبدأ الاهتمام بعلوم الشريعة، وعلوم اللغة وغيرها من العلوم الإسلامية، وقد كان الأزهر أكبر مؤسسة تعليمية في ذلك الوقت يسير على هذا المنهج، وقد استمرّ حتى دخل الاستعمار الحديث ففرض سياسة تعليمية جديدة[2]، وأسس مدارس لا تعتني بالعلوم الشرعية، وبهذا ظهرت علوم أخرى مجاورة لعلوم الشريعة، وظهرت كذلك مجموعات كبيرة من المتعلمين لا يملكون أي معرفة بعلوم الشريعة.

---

(١) من أشهر مؤلفاته في هذا الباب **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، ط٢، المركز الثقافي – العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٦م، **الفكر الإسلامي، قراءة عملية**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٧م.

(٢) انظر: محمد قطب، «**واقعنا المعاصر**»، ص٢١٧ وما بعدها.

لقد كان أغلب شخصيات القرن التاسع عشر حتى بدايات القرن العشرين من خريجي الأزهر، ومن حفظة القرآن الكريم، ومن أهل الإلمام الواسع بعلوم الإسلام، أما من أتى بعدهم، ممن درس في المدارس ذات النمط الجديد، فمعرفتهم بالعلوم الإسلامية معرفة قليلة، حصلت عن طريق ما حصلوا عليه ضمن بعض الحصص الدراسية القليلة، أو عن طريق اتصال بعضهم فترة قصيرة ببعض المشاهير، كطلبة الشيخ محمد عبده، أو القراءة الشخصية، وكان من الطبيعي أن يكون الجيل الأول أكثر معرفة وإلمامًا بالعلوم الشرعية، وأكثر اتصالاً بها، وذلك لغلبة التعليم الديني على غيره، ومن هنا كان تأثيره فيهم واضحًا، خاصة من خلال عدم قدرتهم على التخلي عن الإسلام وعلومه، ومحاولاتهم المتواصلة على التوفيق بين الإسلام، وبين كل ما يعارضه من فلسفة أو علوم حديثة أو ثقافة حديثة، كما فعل رفاعة الطهطاوي، ومحمد عبده ومن قلدهما.

أما الجيل الثاني، فبما أن أكثرهم قد تلقى علومًا شرعية في طفولته، وعلوم غربية في فترة النضج، وكانت مرحلة الطفولة تعتمد على الحفظ دون فهم، ثم أتت مرحلة النضج والفهم لتقابل الثقافة الغربية من خلال المدارس التي أسسها المستعمر، وهذا الأمر ربما يفسر لنا ما وقع من أحداث غريبة لمشاهير هذه المرحلة، ففي فترة كانوا من أشد دعاة التغريب، ثم انقلبوا أو انقلب أكثرهم إلى الإسلام والكتابة حوله، فيظهر أن من بين الأسباب هو ما حصل من صراع داخلهم بين «المفهوم» والمتمثل في الثقافة الغربية مع «المحفوظ» القديم الذي بدأ يحاول فهمه، ولعل هذا يفسر لنا سبب عودة بعضهم، وتراجعه عن دعواته التغريبية في آخر حياته[1].

أما الأجيال المتأخرة، فقد كانت معرفتهم بالعلوم الشرعية ضعيفة. وضئيلة للغاية، فلا هم اتصلوا بها في طفولتهم ولا في مرحلة النضج

---

(١) انظر بعض الانقلابات من التغريب إلى الإسلام في «أسس التقدم عند مفكري الإسلام» ص٣٣٢، وما بعدها.

والفهم، ولهذا كانت تضحيتهم بالإسلام سهلة للغاية، فليس له أي مكانة لديهم، بل سار معظمهم خلف أشد الفلسفات الغربية إلحادًا، مثل الوضعية، والماركسية والليبرالية أو امتداداتها الحديثة.

لقد كان تعديهم على أصول الإسلام وثوابته سهلاً للغاية، وإزالتهم القداسة عن الوحي من أيسر الأمور، ومن ثمّ التشكيك فيه والتلاعب به، وتطبيق المنهجيات الغربية عليه مهما أدت إليه من نتائج.

لقد كان الجيل الأول أعلم بالإسلام، وأكثر فهمًا له، وأكثر إلمامًا به وبتفاصيله من الجيل الثاني الذي كان على معرفة مجملة من بقايا المحفوظات القديمة، والقراءات العامة أما الجيل الأخير فمعرفته عن الإسلام أتت متأخرة، وهي معرفة أشبه بالمعرفة الحاصلة عن طريق مدارس - مقارنة الأديان -.

لقد تحدثنا عن علاقة الاتجاه الفلسفي بالعلوم الشرعية، ولكن هل ساهمت في بناء الاتجاه الفلسفي الحديث؟

لا شك أن الإسلام يحث الإنسان على التعلم، والتفكر، والتعقل، والتدبر، والنظر ولكن ليس معنى هذا أن هذا الحث قد أثر في الاتجاه الفلسفي، وإنما إنتاجه وتفلسفه كان بسبب آثار أخرى.

أما دور العلوم الإسلامية، فيظهر واضحًا في استمرار الفلسفة، فبداية التفلسف كان يعتمد بصورة كبيرة على العلوم الإسلامية لطبيعة الجيل الأول، فقد كانت ثقافتهم الشرعية كبيرة، بل كانوا يُعدّون عند بعض الناس من المجددين والإصلاحيين[(١)]، ومن هنا كان تفلسفهم من خلال العلوم الإسلامية، وهذا يظهر في كثير من كتابات الأفغاني، ومحمد عبده، وبهذا صبغا الفلسفة بصبغة إسلامية، فتمكنت الفلسفة بعد ذلك من الاستمرار، أما في الفترة الثانية فترة التغريب القوية[(٢)]، وفترة الانفصال

---

(١) انظر: فهمي جدعان، «أسس التقدم عند مفكري الإسلام» ص١٩١ وما بعدها .

(٢) انظر: المرجع السابق ص٣٢٨، وما بعدها.

عن الإسلام عند بعض المشاهير، فإن الفلسفة التي بدأها الأفغاني، ومحمد عبده، لازالت مستمرة لكن بصورة منزوية، وتركت الساحة للفلسفة المتغربة فترة قصيرة، وبقيت الإسلامية مستمرة في أقسام الجامعات، وعند الأفراد المتأثرين بدعوة الأفغاني، ومحمد عبده، مع العلم أن بعض دعاة التغريب قد عاد إلى صورة إسلامية في آخر حياته[1]، إذا كان أثر العلوم الإسلامية واضحًا في أوائل المتفلسفين، ومختفي عند أغلب من يمثلون الفلسفة في المرحلة الثانية، إلا أنها عادت بصورة أخرى لدى الجيل الأخير.

الجيل الأخير، يحاول الاتصال بالعلوم الإسلامية، واستثمارها في نشاطه الفلسفي، ولكن هذا الاستثمار لا يتم إلا بعد تحويلها تحويلاً جذريًا، يجعل منها صورة مختلفة عما كان معهودًا عنها.

وهذا أكثر وضوحًا لدى المعاصرين لنا، ويكفي أن نلقي نظرة على بعض المشاريع الفلسفية الكبيرة - كمشروع حسني حنفي في «**التراث والتجديد**»[2]، ومشروع الجابري في « **نقد العقل العربي** »[3]، أو محمد أركون في أغلب كتبه[4]، أو نصر حامد أبو زيد في كتابه «**مفهوم النص**»[5] عندها نرى ذلك واضحًا.

نلخص العلاقة بين الاتجاه الفلسفي، والعلوم الشرعية في النقاط التالية:

العلوم الشرعية لم تصنع هذا الاتجاه، وما كان لعلوم تقوم على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ أن تصنع أو تخرج هذا الاتجاه الذي يحوي كثيرًا من

(١) انظر: المرجع السابق ص٣٣٢، وما بعدها.

(٢) حسن حنفي، «**التراث والتجديد**».

(٣) محمد عابد الجابري، «**نقد العقل العربي وتكوين العقل العربي**»، «**بنية العقل العربي**»، «**العقل السياسي العربي**».

(٤) محمد أركون، مثل «**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**»، «**من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**».

(٥) نصر حامد أبو زيد، «**مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**»، ط ٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، ١٩٩٤م.

التصورات والمناهج المخالفة للإسلام، وإذا لم تكن سببًا في إيجاده، فقد كانت وسيلة لاستمرار الاتجاه الفلسفي ويتضح ذلك في أمرين:

الأول: تفلسف الاتجاه من خلال العلوم الإسلامية، كأن يتكلم في علم إسلامي بصورة قريبة من الفلسفة، أو يتحدث عن قضية إسلامية من خلال منظور فلسفي وبأسلوب فلسفي، ومن أشهر الأمثلة على ذلك رسالة التوحيد(١) لمحمد عبده.

الثاني: الاستثمار أو الاستغلال لبعض العلوم الشرعية في إمرار بعض الأفكار الفلسفية، أو المناهج الفلسفية، أو المذاهب الفلسفية، كمحاولة الدخول عن طريق أصول الفقه، أو الاجتهادات المرجوحة أو الشاذة لبعض علماء المسلمين، أو الاعتماد على بعض الروايات الواردة في كتب السنة ولكنها ضعيفة، أو بتحميل بعض المناهج الإسلامية ما لا تحتمل، وهكذا.

أكثر العلوم التي حظيت بالاستغلال السيء دون أي موضوعية أو نظرة منهجية علمية: التفسير، وأصول الفقه، وعلوم القرآن.

ففي التفسير يركزون على بعض الروايات، دون منهج علمي في النظر إلى هذه الروايات حول تفسير الآيات أو أسباب نزولها(٢).

أما أصول الفقه، فقد حظيت بعناية كبيرة وخاصة عند المتأخرين، فنجد مثلاً عند حسن حنفي، والجابري اهتمام واسع بهذا العلم، والدخول من خلاله بأفكارهم الفلسفية(٣)، وفي علوم القرآن نجد كتاب

---

(١) محمد عبده، «**رسالة التوحيد**»، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦هـ، وانظر زكي نجيب محمود، «**من زاوية فلسفية**»، ص١٣، ط ٤، دار الشروق، القاهرة ١٤١٤هـ، «**وأسس التقدم عند مفكري الإسلام**» ص٢٠٣، مرجع سابق.

(٢) انظر مثلاً: محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص٢٥، وما بعدها، ط ١، دار الساقي، لندن، وبيروت ١٩٩١م، وانظر مناقشة خفيفة له، لجمال سلطان، **دفاع عن ثقافتنا** ص٥٧، وما بعدها، ط ١، دار الوطن، الرياض، ١٤١٢هـ.

(٣) انظر مثلاً: حسن حنفي، **التراث والتجديد**، ص١٥٨، ١٦٠، ومحمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** ص٥٦٩، ص٥٣٨، ٥٤٨، ط٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢م.

نصر حامد[1]، ونجد بحوث حسن حنفي المتكررة في أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ[2]، وهذان البابان مشتركان بين أصول الفقه، وعلوم القرآن، وعلوم الحديث.

أخيرًا، فإن إلمام كثير منهم ببعض العلوم الشرعية، أو معايشتهم لها من خلال فترات التعلم الأولى، يفسر تقلبات بعضهم من التغريب إلى الكتابات باسم الإسلام أو إعلان بعضهم ندمه عن ماضيه وإن كان أكثر العائدين بقي فيهم آثار الماضي التغريبي.

والعلوم الشرعية مع مجمل العوامل الداخلية، هي التي اضطرت هؤلاء إلى القول بالتأويل، ومحاولة التوفيق بين النصوص الشرعية والأفكار الغربية، أو الحديثة، أو إلى التفسير المعاصر للنصوص الشرعية، أمَّا نقد النصوص الشرعية، والتكذيب بها فقد كان تحت ضغط العوامل الخارجية.

ثانيًا: علوم اللغة العربية:

يذكر ابن خلدون أن أركان علوم اللسان العربي أربعة: (وهي اللغة، والنحو، والبيان، والأدب) وبيّن أهميتها فقال: (ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب، ونَقَلَتُها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغاتهم فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة، وتتفاوت في التأكيد بتفاوت مراتبها في التوفية بمقصود الكلام...)[3]، وقد جعل الشاطبي من شروط الاجتهاد في الشريعة أن يكون المجتهد مجتهدًا في علوم اللغة العربية[4].

---

(١) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن.

(٢) انظر مثلاً: الإسلام والحداثة، ص٣٣٣، ط ١، دار الساقي، لندن، ١٩٩٠م، والتراث والتجديد ص١٧٩.

(٣) المقدمة لابن خلدون (٣/ ١٢٦٤).

(٤) انظر: الموافقات للشاطبي (٤/ ٨٢، ٨٥).

علوم اللغة، آلة أساسية في الوصول إلى علم الشريعة، ومعرفة الكتاب والسنة وعلاقتها بالنصوص الشرعية علاقة واضحة، فكلام الله، وكلام رسوله ﷺ، إنما هو بلسان عربي مبين.

وهنا يأتي التساؤل الثاني: إذا كانت علوم اللغة وسيط مهم بين الكتاب والسنة وبين الآخذين بها، فكيف كانت علاقة الاتجاه الفلسفي بعلوم اللغة؟ وما أثر هذه العلوم في تكون الاتجاه الفلسفي عمومًا، وفي موقفه من النص الشرعي خصوصًا؟

لقد كانت علوم اللغة العربية كعلوم الشريعة تحظى باهتمام كبير، فقد كانت علوم اللغة العربية من ضمن المنهج العلمي الذي يتلقاه طلبة العلم في العالم الإسلامي في أواخر أيام الدولة العثمانية، وخاصة في الأزهر.

وقد كان الجيل الأول، الذين ساهموا في تكوّن الفلسفة، على قدر واسع من علوم اللغة، وقد ساعدهم هذا على فهم علوم الإسلام أكثر من غيرهم، ومكنهم من نشر كتاباتهم بصورة جميلة يتقبلها الناس، وتدفعهم على قراءتها، خاصة أنه كان لبعضهم اهتمام بعلوم الأدب والبلاغة.

ولا يظهر أن علوم اللغة قد كانت سببًا مباشرًا وأساسيًا في ظهور الاتجاه الفلسفي الحديث، ولكنها كانت عاملاً غير مباشر في ظهور بعض الاتجاهات الحديثة واستمرارها.

والسبب يعود إلى أن علوم اللغة قد كتب فيها كثيرٌ من أهل الفرق الإسلامية، وبالذات أهل الكلام، خاصة المعتزلة والأشاعرة.

وقد ضمَّنوها كثيرًا من أفكارهم وتصوراتهم، خاصة في أبواب البلاغة، وكمثال مبحث الحقيقة والمجاز، وما أثاره لفظ المجاز من عمليات، كالتأويل، كان لها أثرها الكبير في نشاط الفرق الإسلامية: الكلامية والفلسفية، خاصة في تعاملها مع النصوص الشرعية. يضاف في هذه المرحلة اهتمام بعض النصارى بعلوم اللغة، ونشاطهم البارز في جانب

الأدب[(١)]، ولعل هذا يعود إلى صعوبة دخولهم في علوم الشريعة، فهم أهل ديانة مخالفة لا تدفعهم إلى ذلك، وكذلك فإن المسلمين لا يقبلون ذلك، فكان أفضل حل لتعايشهم مع المجتمع امتلاك بعض العلوم التي لا تثير المسلمين، فبرع بعضهم في علوم اللغة والطب والترجمة، والفلسفة، وعن طريقها استطاعوا التعايش مع المسلمين، والبقاء داخل المجتمع الإسلامي.

وقد ساهم هؤلاء النصارى في تكون الاتجاهات التغريبية الحديثة، ومع أنهم لم يحتكوا مباشرة بالنصوص الشرعية، أو بعلوم الشريعة، إلا في لحظات قليلة، ولكنهم ساهموا في نشر المناهج والأفكار المخالفة للإسلام، ومع تمكن بعضهم من علوم العربية والأدب فقد كانوا يخرجون أفكارهم بأسلوب جذاب في كتبهم ومجلاتهم.

إذًا في المرحلة الأولى كان هناك معرفة جيدة بالعلوم العربية عند كثير من المسلمين وبعض النصارى، ولكن مع بداية المرحلة الثانية التي وضع الاستعمار نظامها التعليمي ضَعُف شأن اللغة العربية، وفي فترة صراع القديم والجديد[(٢)] ظهرت دعوات كثيرة إلى نبذ اللغة العربية، أو كتابات في تشويهها وانتقاصها حتى وصلت الدعوة إلى استبدالها بالعامية، أو كتابتها بلغة أجنبية، أو غيرها من الدعوات الشاذة، وكذلك قام التيار التغريبي في هذه المرحلة بنقل الآداب الغربية بشكل واسع، وبدأ اطلاعه

---

(١) وقد تميزت بذلك بعض الأسر مثل أسرة الحوراني، واليازجي، والبستاني، انظر مثلاً: «**المعاصرون**» لمحمد كرد علي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، بدمشق، مطبعة دار أبو بكر ١٤٠١هـ، إبراهيم الحوراني (١٨٤٤-١٩١٦)، ص١-١٠، إبراهيم اليازجي (١٨٤٨-١٩٠٦م) ص١١، ٣٠.

وانظر: بطرس البستاني (١٨٩٨-١٩٦٩م)، **الأعلام** لخير الدين الزركلي (٢/ ٥٩)، ط ٨، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٩م، وبطرس بن بولس البستاني، صاحب دائرة المعارف (١٨١٩-١٨٨٣م)، **الأعلام** (٢/ ٥٨)، وناصيف بن عبد الله اليازجي، (١٨٠٠-١٨٧١م)، **الأعلام** (٧/ ٣٥٠، ٣٥١).

(٢) انظر: محمد محمد حسين «**الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**» (٢/ ٢٧٣) وما بعدها، (٢/ ٣٩٥) وما بعدها.

على مناهج النقد الأدبية الحديثة، ومن هنا بدأت بعض فروع اللغة الغربية ومناهجها تدخل إلى العالم الإسلامي، وتزاحم علوم اللغة العربية، وهذا الأمر ساعد على ضعف اللغة العربية عند الجميع. واللغات الأوربية عندما دخلت العالم الإسلام عن طريق آدابها ومناهجها النقدية، دخلت كذلك بما تحويه من تصورات ومناهج وفلسفات تخالف علوم اللسان العربي، وساهمت (في تنشئة جيل جديد من أبناء العرب لا يستطيع أن يتذوق أساليب البيان العربي الأصيلة، ولا يحلو في أذنه وفي ذوقه إلا أساليب البيان الغربي وموضوعاته)[1]، ومع هذا الطغيان للآداب الأجنبية، فقد بقيت العربية تتحرك من خلال بعض المتمسكين بها والمناضلين عنها، ومع أن هذه الدعوات الفجة ظهرت على الساحة، إلا أن اللغة العربية وجدت مدافعين أقوياء، أبلوا بلاء حسنًا في الدفاع عنها، فبقيت مستمرة، وظهرت أقسام اللغة العربية المتخصصة، إلا أنه مع هذا الجهد المشكور قد حصل في توسيع لبعض الأبواب القديمة التي أثارت إشكالات واسعة قديمًا وحديثًا، وخاصة أبواب الحقيقة، والمجاز.

أما في المرحلة الأخيرة، فبعد أن أثّرت علوم اللسانيات الحديثة على كثير من المفكرين الغربيين، خاصة في تعاملهم مع النصوص، والخطابات وكل الأفكار المكتوبة، انتقل ذلك إلى العرب.

ويُعد فرديناند دي سوسير[2] المؤسس الأول لهذا العلم، ثم تطور بعده

---

(١) **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، (٢/ ٢٧٣).

(٢) هو **فرديناند دي سوسير** (١٨٥٧-١٩٠٣م)، سويسري، درس في جنيف ثم في ليبزغ حيث أعد أطروحة موضوعها: حول استعمال «المضاف» المطلق في اللغة السنسكريتية، ثم استقر بباريس من سنة ١٨٨٠ إلى سنة ١٨٩١م، فدرس بمدرسة الدراسات العليا، النحو المقارن وأعد رسالة عن نظام الحركات في اللغات الهندوأوربية، ثم عاد إلى جنيف فدرس بها اللغة السنسكريتية، والنحو المقارن ثم اللسانيات العامة سنة ١٩٠٧م، ودروسه طيلة الفترة الأخيرة من حياته هي التي نشرها بعض تلاميذه بعنوان «**دروس في اللسانيات العامة**» وذلك سنة ١٩١٦م. عن «**الأسلوبية والأسلوب**» للدكتور عبد السلام المسدي ص٢٤٨، الدار العربية للكتاب، ط ٣.

مع شخصيات مختلفة، ثم امتد أثرها إلى أغلب المفكرين الذين أتوا بعد ظهورها، وخاصة مع الاتجاه البنيوي وما بعد البنيوية مع الاتجاه التفكيكي، وخاصة في فرنسا.

وأغلب الشخصيات الفلسفية المعاصرة في العالم الإسلامي، ذات اتصال كبير بالثقافة الفرنسية فتأثر بعضهم بهذه الشخصيات، واستثمرها آخرون، وبما أن تعامل الاتجاه الفلسفي المعاصر مع النص الشرعي قد تعاظم، إما مباشرة مع القرآن، والسنة أو بصورة غير مباشرة تحت مسمى التراث، فإن الحاجة إلى البنيوية واللسانيات الحديثة أصبحت في نظرهم ملحة؛ لاتصالها الوثيق بالنصوص.

التراث الإسلامي، أو المنقول الإسلامي، وكذلك الكتاب والسنة، عبارة عن أمور مكتوبة فهي عندهم عبارة عن نصوص، والنصوص تحتاج إلى منهج من أجل التعامل معها، وهم يرون أن أفضل طريقة علمية للتعامل مع النصوص هي الطريقة البنيوية والاستعانة باللسانيات الحديثة.

وقد أخذت هذه الطريقة بأغلب المعاصرين[1]، ويوجد هناك اتجاه آخر يركز على نوعية خاصة من الكلمات، سواءً كانت في التراث، أو في الحديث، فالكلمات المقبولة في نطاق العالم هي الكلمات التي تعبر عن شيءٍ محسوس

---

(١) فمن أمثلة تطبيق المنهجية الألسنية الحديثة انظر:

١- محمد أركون، «**الفكر الإسلامي قراءة علمية**»، ص٨٧، وما بعدها، معهد الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٧م، حيث يطبق المنهجية الألسنية والسيميائية على سورة التوبة.

٢- نصر حامد أبو زيد، «**النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة** »ص٨٠٧، ط ١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٥م.

٣- محمد عابد الجابري، «**نحن والتراث**»، ص٢٣، ٢٤، ط ٦، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء ١٩٩٣م، وبعض أنواع التطبيق العملي في: «**التراث والحداثة**»، للمؤلف ص٤٥. وما بعدها، ط ١ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١م.

ومشاهد، ويمكن إثباته بالحس أو التجربة، أما ما عدا ذلك فيُرمى في جانب الفن، أو الخيال الذي لا يعبر عن حقائق مباشرة[1]. ومع طغيان المنهجيات اللغوية الحديثة على المتفلسفة، أو التصورات الغربية حول اللغة خف أثر اللغة العربية، وبدأ في الاختفاء، وحلّ مكانه المنهجيات اللغوية الغربية، مع أن هذه التصورات، والمناهج قد نشأت حول لغة معينة، ومع نصوص معينة، لها ملابساتها الخاصة، وبهذا فلا يصح نقلها إلى لغة أخرى، ونصوص أخرى، إلا إذا ثبت التشابه بين الحالين، وهذا التشابه لا يستطيع كشفه إلا من كان مجتهدًا في الحالين، والواقع يثبت خلاف ذلك، فهم مع المنهجيات الغربية لا يتجاوزون مرحلة التتلمذ والنقل دون بلوغ رتبة الفهم والاجتهاد فيها، وحالهم مع اللغة العربية أوضح، فكثير منهم لم يدرس اللغة العربية أو يتخصص فيها، فضلاً عن أن يكون مجتهدًا فيها، وعالمًا بأحوالها.

خلاصة العلاقة بين الاتجاه الفلسفي، وعلوم اللغة، أن علوم اللغة عن طريق بعض أبوابها التي وسّعها علماء الكلام قديمًا أو علماء اللغة المتأثرين ببعض المناهج الكلامية، ساهمت في إمداد الاتجاه الفلسفي ببعض الأفكار والتصورات التي ساعدته في التعامل مع النص الشرعي.

وهذا الأمر كان غالبًا على المرحلة الأولى، ولكنه خفّ في المرحلة الثانية ويكاد يختفي في المرحلة الثالثة، وخاصة مع طغيان اللسانيات الحديثة على أغلب الاتجاهات الحديثة.

وإذ كان أهل المرحلة الأولى أهل إلمام باللغة العربية، فليس معنى هذا أنهم علماء في اللغة أو مجتهدون فيها، ومن هنا فلا يحق لهم الحديث في الاجتهاد أو ادعاء إمكانهم معرفة الكتاب والسنة دون اعتماد على كلام السلف.

---

(١) من أشهر الأمثلة لهذه الطريقة، ما نجده عند فيلسوف الوضعية المنطقية في العالم الإسلامي الدكتور زكي نجيب محمود، «تجديد الفكر العربي»، ص٢٠٥، وما بعدها، ط ٧، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ١٩٨٢م.

ثالثًا: أهل الكلام:

ظهرت فرق إسلامية متنوعة في الأمة الإسلامية، وكان من بين هذه الفرق، فرق أهل الكلام(1)، ومن أشهرها الخوارج، والمعتزلة، والأشاعرة، والجهمية، ويأتي بعدهم في الشهرة الكلابية، والماتريدية، وبعض فرق الشيعة ولا سيما المتأخرون منهم، فقد تأثر أكثرهم بالطريقة الاعتزالية.

هذه الفرق أخذت مراحل مختلفة، بدأت بأقوال متناثرة متمثلة في أشخاص معدودين، ثم تطورت حتى أصبحت فرق، واتجاهات ومذاهب، لها منظورها وكُتّابها وكتبها، ولها تصوراتها ومناهجها وأفكارها(2).

وقد ظهر أشخاص أكثر موسوعية من زعماء الفرق، وأهل اطلاع على الكتابات الفلسفية فجمعوا أهم ما أتت به فرق أهل الكلام، ثم صاغوه بعبارات فلسفية موسعة، ومن أشهرهم الرازي(3).

والسؤال المعتاد هو عن علاقة الاتجاه الفلسفي الحديث والمعاصر بأهل الكلام وبعلومهم.

---

(1) **أهل الكلام**، وعلم الكلام، عبارة عن منهج وتصورات، وقد ظهر مبكرًا في الأمة الإسلامية، والمقصود بهم أهل الشبهات والأهواء، ولا يقصد بهم (أهل كلام صادق، يتضمن الدليل على معرفة الله تعالى وبيان ما يستحقه وما يتبع عليه).

انظر: **درء تعارض العقل والنقل** لشيخ الإسلام (٧/ ١٨١)، وانظر تعريف علم الكلام، والفرق بينه وبين الفلسفة، وسبب التسمية في: **موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة -عرضًا ونقدًا-** (١/ ١٩-٣٥)، ط ١، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٦هـ، وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، محمد علي أبو ريان ص١٣١-١٣٦، دار النهضة العربية، بيروت.

(2) انظر في نشأة علم الكلام، موقف **المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة**، (١/ ٣٦، ٤٥) ، **وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، ص١٣٦، وما بعدها، مع بعض الملاحظات على عرضه.

(3) **محمد بن عمر، فخر الدين الرازي** (٥٤٤-٦٠٦هـ) انظر «**موقف ابن تيمية من الأشاعرة**» (٢/ ٦٥١-٦٧٨)، وفيه بحث جيد حول أثره في تطوير علم **الكلام** وخاصة بصورته الأشعرية، ط ١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٥هـ.

لقد تأثر الاتجاه الفلسفي بأهل الكلام، واستثمر كثيرًا من أفكارهم في نشاطاته المتنوعة، فأهل الكلام، بصماتهم واضحة في تكوّن الاتجاه الفلسفي الحديث، وواضحة كذلك في طريقة تعاملهم مع النصوص الشرعية.

وبما أن الحديث عن أهل الكلام، من حيث تاريخهم، ونشأتهم، وأفكارهم، لا يتسع له هذا البحث، فإنه من الضروري التذكير بأبرز مواقفهم مع النص الشرعي[1]، ومنها:

الأول: القول بوجود المجاز في النصوص الشرعية، ثم منهم من يوسعه ومنهم من يضيقه.

الثاني: تقديم العقل على النقل.

الثالث: التأويل.

الرابع: التفويض.

الخامس: عدم حجية الآحاد وإهمال السنة.

السادس: القول بخلق القرآن.

كانت هذه أهم آثار أهل الكلام حول النص الشرعي، والآن ننتقل إلى علاقة الاتجاه الفلسفي المعاصر بأهل الكلام.

كان علم الكلام منتشرًا في العالم الإسلامي، وكان يمثل العقيدة التي تُدرّس في أغلب المعاهد العلمية في أواخر الدولة العثمانية، خاصة في الأزهر[2]، حيث كانت الأشعرية هي المنهج العقدي الرسمي في الأزهر، وكان أغلب علماء الأزهر على الطريقة الأشعرية بصورتها الأخيرة، التي خلطت فيها علم الكلام ببعض المقالات الفلسفية[3]، وإذا كانت الفلسفة

---

(١) سبق الحديث عنها في التمهيد.

(٢) انظر: علي بخيت الزهراني، **الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارهما في حياة الأمة**، ص٢٦٠، وص٦٧٠.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٦١، وما بعدها، ص٦٧٠، وانظر: **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، (٢/ ٦٩٤-٦٩٦).

القديمة اعتمدت كثيرًا على أهل الكلام في بداية تكونها مع الكندي[1]، فكذلك الفلسفة الحديثة اعتمدت كثيرًا على أهل الكلام خاصة في بداياتها، وذلك قبل أن تنسلخ تمامًا عن المؤثرات الداخلية، وتتأثر بالمؤثرات الخارجية التي صنعت أهل المرحلة الثانية، وأهل المرحلة المعاصرة.

لقد تأثرت الفلسفة بالأسلوب العقلي لأهل الكلام، وبدأت تتكون باستثمار البعد العقلي لأهل الكلام وهذا من حيث العموم.

أما في تعامل الفلسفة الحديثة مع الإسلام، ومع الوحي فقد تأثرت بأهل الكلام، أو أنها استثمرت المناهج الكلامية في ذلك خاصة المنهج التأويلي، والتعامل لا يخلو من هذين الأمرين إما تأثر فعلي، أو استثمار واستغلال دون اقتناع حقيقي بالمناهج الكلامية.

لقد أخذ الاتجاه الفلسفي بأغلب المواقف الكلامية تجاه النص الشرعي، إلا أن أهم ما أخذه هو التأويل وتقديم العقل على النقل.

لقد كان بارزًا في أشهر رجالات المرحلة الأولى، وهو الشيخ محمد عبده، فقد ركز على تقديم العقل على النقل[2]، واستعان بالتأويل[3] بصورة واسعة في أثناء تفسيره للقرآن الكريم، أو أثناء تعامله مع النصوص الشرعية عمومًا.

---

(١) **الكندي ويسمى فيلسوف العرب**، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، وهو أول ثمار انتقال الفلسفة وعلوم الأوائل إلى العالم الإسلامي وكانت وفاته عام ٢٦٠هـ كما رجح ذلك بدوي.
انظر: **موسوعة الفلسفة** (٢٢/ ٢٩٧، ٣١١). ويذكر أبو ريان أنه مسلم معتزلي، وبسبب اعتزاله لجأ إلى التوفيق بين الفلسفة والدين.
انظر: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، ص٢٢٢، وانظر: **معجم الفلاسفة** لجورج طرابيشي ص٤٨٨، ط ١، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧م.

(٢) انظر: فهد عبد الرحمن الرومي **منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير**، ص١٤٨، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ.

(٣) انظر بعض صور تأويله في: «**الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير**» لعبد الغفار عبد الرحيم ص٢٤٨، وما بعدها، المركز العربي للثقافة والعلوم، دون بيانات أخرى.

وقد استمر هذا في المرحلة الثانية، مع أنه في فترة التغريب الواسع كان هناك محاولة تجاوز تقديم العقل على النقل إلى إلغاء النقل تمامًا والاعتراف فقط بالعقل، ومحاولة ترك التأويل إلى النقد، إلا أن هذا لم يستمر، وانقلب بعض دعاة التغريب إلى كُتّاب عن الإسلام وبهذا عادت الحاجة إلى منهج تقديم العقل على النقل، والتأويل عند الحاجة إليه.

أما في المرحلة الثالثة، وهي المرحلة المعاصرة مرحلة المذاهب الفلسفية، فأما الفلسفة الإسلامية أو القريبة منها فقد استمرت في استثمار الطرق الكلامية في تعاملها مع النصوص الشرعية، وتطويرها عند الحاجة، أما الاتجاهات ذات الميول الغربية فقد وصل الأمر بها إلى إلغاء النقل والاعتراف بالعقل فقط أو العلم، أو علاقات الإنتاج، وبدأ العقل يمارس أعماله بكل حرية مع النصوص الشرعية، وترك التأويل وانصرف إلى التفسير بصورة مذمومة، أو النقد والتكذيب بالنصوص الشرعية، وسيظهر هذا في المباحث القادمة.

إذًا فبصمات أهل الكلام خاصة المعتزلة، واضحة في نشأة الاتجاه الفلسفي وتكوّنه الحديث، ومن هنا نجد هذا الثناء الكبير للمعتزلة، ونجد دراسات مختلفة عن المعتزلة، وجهود كبيرة في إحياء تراث المعتزلة[1] خاصة في موقفهم من النص الشرعي[2]، وبما أن الاتجاهات المعاصرة قد تجاوز أغلبها الموقف التأويلي إلى الموقف النقدي الصريح للنصوص الشرعية، فقد

---

(١) أهم المشاريع في ذلك هو إخراج كتاب **المغني في أبواب التوحيد والعدل** للقاضي عبد الجبار بن أحمد، عن طريق وزارة المعارف المصرية، ثم جامعة الدول العربية، وقد كان في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء.

انظر: المؤتمر الذي نظمته الجامعة الأردنية وقد أخرج في كتاب بعنوان: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر** ص١٠٤، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٥م.

(٢) يقول زكي نجيب: (... إن أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها في وجهة نظرها -بغض النظر عن الموضوعات التي كانت مطروحة لبحثها، ... هي جماعة المعتزلة ..) **تجديد الفكر العربي** ص١١٨، ١١٩، ط ٧، دار الشروق، بيروت والقاهرة ١٩٨٢م.

بقي ثناؤهم على المعتزلة لدورهم في تعظيم العقل، ولكنهم لا يعترفون بأي صلة بالمعتزلة للفارق المنهجي بين المعتزلة وبين الاتجاهات المعاصرة[(١)].

ننبه أخيرًا إلى أن الاتجاه الفلسفي الحديث استثمر فعلاً بعض الطرق الكلامية وخاصة المنهج الاعتزالي، ولكن ليس معنى هذا أنهم معتزلة أو من أهل الكلام، وإنما هم تيار آخر واتجاه آخر، وهو الاتجاه الفلسفي المولع بعقلانية المعتزلة، ويستثنى من ذلك شخصيات المرحلة الأولى فهم أقرب إلى علماء الكلام، الذين جمعوا بين الأقوال الكلامية، والفلسفية مع بعض المناهج الحديثة.

ونُلخص طبيعة العلاقة بين الاتجاه الفلسفي الحديث والمعاصر وبين أهل الكلام في الكلمات التالية: خلف أهل الكلام مواقف ومناهج مع النص الشرعي، تأثر بها بعض أهل الاتجاهات الفلسفية الحديثة وخاصة أوائلهم، أهل المرحلة الأولى، واستثمرها أغلب أهل المراحل اللاحقة، هذه المواقف أهمها التأويل وتقديم العقل على النقل.

رابعًا: الفلسفة الإسلامية:

بما أننا نتحدث عن الاتجاه الفلسفي الحديث والمعاصر، نتحدث الآن عن علاقته بالاتجاه الفلسفي الإسلامي القديم، ومن ثم فلا بد من وقفة أطول مع هذه العلاقة، بسبب الاتصال الواضح بينهما، ولو في الاسم العام وهو «الفلسفة».

في البداية نعترف بأن الاتجاه الفلسفي الإسلامي القديم لم يحظ بدراسات

---

(١) أركون يرى أن المعتزلة والفلاسفة والإسماعيلية والصوفية وغيرهم بينهم عوامل مشتركة ولذا فهم ينتمون إلى فضاء واحد وهو ما يدعوه «**بالفضاء العقلي القروسطي**» وهو يختلف تمامًا «عن الفضاء العقلي الحديث» ومن هنا فلابد من إحداث قطيعة تامة معها، حتى وإن كان يثني عليها.

انظر: محمد أركون،« **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**»، ترجمة هاشم صالح ص٢٣٦، وما بعدها، ط ١، دار الساقي، لندن، ١٩٩٠م.

واسعة عند أهل السنة في العصر الحديث، مثل ما حصل لبقية الفرق الإسلامية. فهناك دراسات حول المعتزلة والخوارج، والصوفية والشيعة والأشاعرة، ولكن من النادر أن نجد دراسات حول الفلسفة الإسلامية، وبقي الاهتمام بالفلسفة يقوم به التيار الفلسفي فقط، وهذا يجعل الحكم على كثير من القضايا في غاية الصعوبة.

الفلسفة الحديثة والمعاصرة في العالم الإسلامي لها امتدادها الداخلي، وامتدادها الخارجي، فهي في جزء ما منها تُعتبر امتدادًا للفلسفة الإسلامية، أو متأثرة بها، أو مستثمرة لها، وفي جزء آخر تُعتبر امتدادًا للفلسفة الغربية.

في البداية نُعرف بالفلسفة الإسلامية:

ظهر جدل كبير في بداية هذا القرن عن حقيقة الفلسفة الإسلامية وماهيتها، فقد كان هناك فريق يرى (أن الفلسفة الإسلامية قد نبعت من صميم البيئة الإسلامية، ذلك أنه نشأ من طول معاناة علوم القرآن والحديث، علم إسلامي أصيل وهو علم أصول الفقه الذي ظهرت في رحابه المذاهب الكلامية، وجاءت الفلسفة اليونانية لكي تجد أرضًا خصبة وعقلية فلسفية اكتملت لديها جميع أسباب النظر الفلسفي من خلال النظر في مسائل الفقه أو قضيته وقياساته)، ثم جاءت الفلسفة اليونانية فأقبل عليها المسلمون (بأسلوب منهج المقارنة لا بأسلوب المتعلم فرفضوا ما يتعارض منه مع الدين وموقفهم المفلسف منه، وقبلوا ما لا يناقض العقيدة من مذاهب وآراء)[1].

وهذا الفريق يجعل الفلسفة الإسلامية هي في أصول الفقه، والرأي، وعلم الكلام، والتصوف.

وهناك فريق آخر، يرى أن المسلمين اهتموا في صدر الإسلام بالكتاب والسنة، وبعد أن تعمقوا فيهما وبلغوا في كل هذا مبلغ الكمال، والنضج،

---

(١) محمد علي أبو ريان، «**تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**»، ص٢٧، دار النهضة العربية.

طلبوا بعد ذلك (فلسفة اليونان فترجمت لهم، وأقبلوا على دراستها وتفهم مشاكلها محاولين التوفيق بينها وبين الدين فكأنهم لم يطلبوا الفلسفة إلا في فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية إلى مستوى هذا التراث الفلسفي، ولو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث لكان من الممكن أن ينطلق العقل الإسلامي إلى مداه فيبتكر فلسفة خاصة به تكون ذات أصالة تامة)[1].

وهذا الفريق يجعل الفسفة الإسلامية، هي الفلسفة التي قامت على آثار الفلسفة اليونانية، ولا شك أن هذا القول هو الأشهر عند القدماء والمحدثين، ومن هنا فإن حديثنا عن الفلسفة الإسلامية إنما هو عن الفلسفة التي تأثرت بالفلسفة اليونانية مع الزيادات التي زادها الفلاسفة الإسلاميون، وقد تمثلت في شخصيات مشهورة تبدأ بالكندي أبي يوسف يعقوب بن إسحاق[2] الكندي (١٨٥-٢٥٦هـ/ ٨٠١-٨٧٠م)، ثم الفارابي أبو[3] نصر- محمد بن محمد طرخان (٢٥٧-٣٣٩هـ/ ٨٧٠-٩٥٠م). ثم الشيخ الرئيس ابن[4] سينا أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا

---

(١) المرجع السابق ص٢٩.

(٢) انظر: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، ص٢١٩، **الموسوعة الفلسفية**،(٢/ ٢٩٧) وما بعدها. **معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي** ص٤٨٨، ٤٨٩ .

(٣) **المعلم الثاني**، وثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الإسلامية، ألَّف عددًا ضخمًا من الرسائل، والكتب، والشروح في الفلسفة، وأوسع الفلاسفة المسلمين اطلاعًا على الفلسفة اليونانية وهو الذي وطَّد أركان الفلسفة في العالم الإسلامي، واتخذت طابعها الذي سيكون لها بعد ذلك وهو المزج بين الأفلاطونية والأفلوطينية من ناحية، والفلسفة الأرسطية والمشائية من ناحية أخرى واستمر هذا حتى ابن رشد.

انظر: **موسوعة الفلسفة** (٢/ ٩٣-١١٨) ، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، ص٢٣٣ ، **معجم الفلاسفة**، ص٤١٦، ٤١٧.

(٤) يعد ابن سينا صاحب أوسع إنتاج في الفكر الفلسفي في الإسلام، وحاول الجمع بين فلسفة أرسطو وقسمات متناثرة من فلسفة أفلاطون، ولكن الاتجاه السائد في مذهبه هو الفلسفة المشائية وقد كان تأثيره كبير في العالم الإسلامي بل العالم اللاتيني والأوربي في عصره الوسيط.

انظر: **موسوعة الفلسفة**(١/ ٤٠-٦٧) ، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** ص٢٧٣، وما بعدها، **معجم الفلاسفة**، ص٢٣-٢٧.

(٣٧٠-٤٢٨هـ/ ٩٨٠-١٠٣٧م)، وجزء كبير من أعمال أبي حامد[١] محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي (٤٥٠-٥٠٥هـ/ ١٠٥٨-١١١١م)، وابن باجة[٢] أبو بكر بن يحيى ولد في القرن الخامس الهجري وتوفي عام ٥٣٣هـ، وابن طفيل[٣] أبو بكر بن عبد الله بن طفيل توفي عام ٥٧١هـ وأخيرًا أبو الوليد[٤] بن رشد محمد بن أحمد بن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ/ ١١٢٦-١١٩٨هـ).

هؤلاء هم أشهر فلاسفة الإسلام، ويضاف إليهم أحيانًا الفلاسفة

---

(١) جمع الغزالي بين الفلسفة، والكلام والتصوف، وكتب بأسلوب فلسفي، وهاجم الفلاسفة في الوقت نفسه، بأشهر كتاب ظهر في الإسلام في الرد عليهم وهو «**تهافت الفلاسفة**»، وقد كان أغلب تركيزه في نقده منصبًا على ابن سينا.
انظر: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** ص٣٣٥، وما بعدها. **معجم الفلاسفة**، ص٣٩٨-٣٩٩، **موسوعة الفلسفة**(٢/ ٨٠-٨٦).

(٢) **ابن باجة فيلسوف أندلسي**، كان شديد التأثر بأفلاطون، ووقع تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة، واستند كثيرًا إلى مؤلفات الفارابي، ويُذكر تأثيره في ابن رشد.
انظر: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** ص٤١٨، وما بعدها، **موسوعة الفلسفة**(١/ ١١-١٩)، **معجم الفلاسفة** ص١٦، ١٧.

(٣) **ابن طفيل فيلسوف مغربي** اشتهر بكتاب «**حي بن يقظان**» والذي ركز فيه على بيان مكانة الفيلسوف وأنه لا تعارض بين الفلسفة والشريعة، ولقد لقيت، قصته عناية كبيرة في أوربا، انظر: **تاريخ الفكر الفلسفي**، ص٤٢٤، وما بعدها، **موسوعة الفلسفة** ١/ ٦٧-٧٥، **معجم الفلاسفة** ص٢٧، ٢٨.

(٤) **ابن رشد فيلسوف أندلسي** كبير، من أشهر فلاسفة القرن السادس الهجري، ومن أشهر الفلاسفة قبولاً لدى الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة. وقد كان فقيهًا، وطبيبًا، وملمًا بعلم الكلام، وفيلسوف، وقد كانت أغلب كتبه إما شروح لكتب أرسطو، أو تلخيص لها.
أما مؤلفاته المستقلة فقليلة وصغيرة من أشهرها «**تهافت التهافت**»، في رده على كتاب الغزالي، «**تهافت الفلاسفة**»، و«**فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**»، و«**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**»، و«**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**» في الفقه، وقد كان له تأثير كبير على الفلسفة الأوربية في القرن الثالث عشر، والرابع عشر، والخامس عشر والسادس عشر الميلادي، وخاصة في حفظه لكتب أرسطو ودفاعه عن الفلسفة أمام علماء الدين.
انظر: **موسوعة الفلسفة** (١/ ١٩-٣٨)، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** ص٤٢٩ وما بعدها، **معجم الفلاسفة** ص٢٠-٢٢.

المتصوفة أو فلاسفة الشيعة.

وقد قامت فلسفتهم بالاعتماد على الفلسفة اليونانية، فقاموا بشرحها، أو بالتوفيق بينها وبين الإسلام، أو صياغة الإسلام من خلال هذه الفلسفة.

فما علاقة الفلسفة الإسلامية القديمة بالفلسفة الحديثة؟

لقد اعتمدت الفلسفة الحديثة في تكونها ونشأتها الجديدة على أجزاء كبيرة من الفلسفة الإسلامية القديمة، فقد قامت جهود لدى الجيل الأول بإحياء بعض المخطوطات الفلسفية، إضافة إلى وجودها مختلطة بعلم الكلام الذي كان يدرس في الأزهر، وكان يدرس معه المنطق كذلك، وقد كان للأفغاني دور لا بأس به في إحيائها وتدريسها للمحتكين به كما سبق بيانه في أثناء مراحل التكون للفلسفة، واستمر إحياء تراث هؤلاء الفلاسفة، حتى أتى أفراد المرحلة الثانية، فأهل التغريب انصرفوا إلى الأفكار الغربية، وبقيت الفلسفة الإسلامية حية في الأزهر ضمن علم الكلام، والمنطق، وظهرت في قسم الفلسفة في الجامعة عن طريق الأساتذة المستشرقين الذين يدرسونها، وعادت بقوة بعد ظهور كتابي الشيخ مصطفى عبد الرزاق، والدكتور إبراهيم مدكور وقد خرج الكتابان في أواخر المرحلة الثانية، ويعد الشيخ مصطفى من أنصار الفريق الأول بل المؤسس لهذا الفريق الذي يرى أن الفلسفة الإسلامية الأصيلة في أصول الفقه والفقه وعلم الكلام. بينما إبراهيم مدكور من أنصار الفريق الثاني الذي يدافع عن الفلسفة التي أدخلها الكندي.

أما في المرحلة الثالثة فهناك اختلافات واسعة عند الاتجاهات الفلسفية في هذه المرحلة حول الفلسفة القديمة، إلا أن هناك اتفاق في بعض النقاط منها:

١- المدح للفلسفة الإسلامية من حيث العموم.

٢- أن في الفلسفة الإسلامية ما يمكن استثماره لواقعنا الجديد وأن فيها جوانب يجب تركها، وسيأتي لها حديث.

مع العلم أن بعض الاتجاهات الفلسفية الحديثة ترفض الفلسفة الإسلامية تمامًا والسبب يعود إلى أن الفلسفة تنتمي إلى نظام «ابستمولوجي»[1] مختلف، أي نظام معرفي مختلف ينتمي إلى نظام الفضاء الأسطوري، إلى نظام العصور الوسطى، التي لازال العقل فيها صديقًا للنقل أو في صراع مع النقل. أما العصر الحديث فقد تجاوز هذا وأصبح يشكل نظامًا جديدًا لا مكانة فيه إلا للعقل والعلم.

ويلحظ على أن كثيرًا من الاتجاهات تولي ابن رشد[2] مساحة شاسعة من الاهتمام لعقلانيته.

الخلاصة العامة في دور الفلسفة الإسلامية في إحياء الفلسفة الحديثة، أن ذلك واضح لدى أهل المرحلة الأولى، فأكثرهم من طلاب الأزهر، وعلم الكلام في الأزهر مخلوط بكثير من القضايا الفلسفية، إضافة إلى دور جمال الدين الأفغاني، ومجهود بعض النصارى في إحياء بعض التراث الفلسفي الإسلامي، إضافة إلى احتكاك المبتعثين ببعض المستشرقين المهتمين بالفلسفة الإسلامية.

ولكنها في المرحلة الثانية انحصر تأثيرها في أهل الميول الإسلامية مع استمرار خروج المخطوطات، وظهور الدراسات حول الفلسفة الإسلامية.

وفي المرحلة المعاصرة بقي تأثيرها على أهل الاتجاه الإسلامي، ونقصد الفلسفة الإسلامية الحديثة، أما بقية الاتجاهات فهي تحاول استثمار الاتجاه الفلسفي الإسلامي القديم، ويظهر واضحًا في محاولة استثمار جهود ابن رشد في الرفع من شأن العقل، والدفاع عن الفلسفة، وطريقته في التوفيق

---

(١) انظر: محمد أركون، «**الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**» ص٢٣٦، وما بعدها.

(٢) فأول كتاب خرج واشتهر في العصر الحديث كان «**ابن رشد وفلسفته**» لفرح أنطون، ثم توالت الكتابة عنه ومنها: «**ابن رشد وفلسفته الدينية**» لمحمود قاسم «**ابن رشد**» لعباس محمود العقاد. «**الثورة العلمية في فلسفة ابن رشد**» لعاطف العراقي، «**المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد**» لعاطف العراقي، إضافة إلى عشرات الصفحات عن ابن رشد ضمن كتب مختلفة لكنها غير مستقلة.

بين الدين والفلسفة.

وننتقل إلى تأثيرهم على الفلسفة الحديثة والمعاصرة من جهة تعاملها مع النص الشرعي، فإن الفلسفة الحديثة والمعاصرة قد تأثرت أو استثمرت طريقة الفلسفة الإسلامية القديمة في تعاملها مع الإسلام، ومع النصوص الشرعية.

لقد تركت لنا الفلسفة الإسلامية تصوراتها ورؤيتها حول النصوص الشرعية. وتركت لنا كذلك منهجها في التعامل مع النصوص الشرعية، وبين التصور والمنهج علاقة واضحة.

وهذا التصور، وكذلك المنهج، يحاول الاتجاه الفلسفي الحديث والمعاصر استثماره والتعامل مع النصوص الشرعية من خلاله.

أما التصور أو الرؤية للنصوص الشرعية، فقد كان الغالب على الفلسفة الإسلامية أنها ترى أن النصوص الشرعية نصوص تخييلية، وهذا قول أمثلهم كما يقول شيخ الإسلام – رحمه الله – حيث يقول: (وأمثلهم من يقول بل هذه – أي ما تقوله الأنبياء – تخيلات وأمثلة مضروبة لتقريب الحقائق إلى قلوب العامة، وهذه طريقة الفارابي وابن سينا .. فيقولون: هذا القرآن كلام الله، وهذا الذي جاءت به الرسل كلام الله، ولكن المعنى أنه فاض على نفس النبي ﷺ من العقل الفعال، وربما قالوا أن العقل هو جبريل ..)[(١)]، وتبعًا لهذا التصور ومن آثاره المباشر فقد كان (منهم من يفضل الولي الكامل والفيلسوف الكامل على النبي ﷺ)[(٢)]، ونظرًا لأن مثل هذا القول لم يقل به أحد من فرق المسلمين، ولشناعته ومخالفته للنصوص الشرعية، فقد كفرهم العلماء، يقول الغزالي بعد أن بين المسائل الثلاث التي يكفرون بها:

---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية، **مجموع الفتاوى** (١٢/ ٢٢، ٢٣)، بدون بيانات أخرى، وانظر نفس المرجع (١٢/ ١٦٣)، و«**الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**» لابن القيم(٢/ ٤١٨-٤٢٢)، دار العاصمة، الرياض ١٤١٢هـ.

(٢) **مجموع الفتاوى**(١٢/ ٢٤) .

(ومُعتَقِدها معتقد كذب الأنبياء – صلوات الله عليهم وسلامه – وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيمًا، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين)[1].

إذًا فهم يرون أن نصوص الأنبياء مثالات للحقائق، وليست هي حقائق، فأين تكون الحقائق؟ إنهم يرون أنها في الفلسفة. إذًا رؤيتهم تقوم على وجود حقائق، وهذه الحقائق يُعبر عنها بمثالات، وهذا في نصوص الأنبياء، ويعبر عنها كحقيقة، وهذا في الفلسفة، ولا بد للجمهور أن يعي هذا الأمر، وإلا فالتصادم حاصل بين الفلسفة والدين إذا لم نأخذ بتصوراتهم؛ لأن الفلسفة في تصورهم حقيقة، والدين تخييل لهذه الحقيقة، والحلّ كما يشرحه الجابري من خلال الفارابي، المعلم الثاني، وأكبر مؤسسي الفلسفة في العالم الإسلامي يقول: (هو أن يجتهد الفلاسفة في تفهيم أهل الملّة أن ما في ملتهم هو مثالات لما في الفلسفة، بمعنى أن الحقائق يعبر عنها في الملّة بالطرق الخطابية والشعرية والجدلية المناسبة لإفهام الجمهور، أما التعبير عن ذات الحقائق بالطرق البرهانية التي تناسب الخاصة، وهم الفلاسفة فذلك ما تعطيه الفلسفة)[2].

وقد استقرت هذه الرؤية في الفلسفة الإسلامية القديمة، وإن كان كل فيلسوف يعرضها بصورة مختلفة؛ إلا أنها تجتمع على أن ما أتت به الفلسفة هو الحقائق، وما أتت به النصوص الشرعية هو مثالات للحقائق وتخييل لصالح الجمهور، وهذا عند أحسنهم حالاً.

وهذه الرؤية قائمة في الاتجاه الفلسفي الحديث بصورة كبيرة، وإن كانت قد أخذت مضامين مختلفة لبعض المصطلحات مثل المجاز والأسطورة،

---

(١) انظر: أبو حامد محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص٢١٩، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٣م.

(٢) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** ص٤٢٤، ط٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢م.

والتخييل وما شابهها وهذا ما سيظهر من خلال البحث في الفصول القادمة.

مع تمكن الرؤية السابقة والتي تصل إلى حدّ الاعتقاد فإن العقبة التي أمامهم هي الجماهير - أي الأمة الإسلامية - التي لا تعرف أن هذه النصوص إنما هي مثالات للحقائق، وإنما هي نصوص تخييلية، وكان الحل لهذا المأزق عن طريق المحاولات المتكررة للتوفيق بين النصوص الشرعية والنصوص الفلسفية أو بين الدين والفلسفة، أو بين العقل والنقل، أو بين الشريعة والحكمة، وقد كان التأويل من أهم الأدوات التي استخدمها الفلاسفة لهذا التوفيق.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (**فمن أدركته رسالة محمد ﷺ - أي من الفلاسفة - وبهرته براهينها وأنوارها ورأى ما فيها من أصناف العلوم النافعة، والأعمال الصالحة - حتى قال ابن سينا: اتفق فلاسفة العالم على أنه لم يطرق العالم ناموس أفضل من هذا الناموس - فلا بد أن يتأول نصوص الكتاب، والسنة على عادة إخوانه في تحريف الكلم عن مواضعه**)[1].

وقد اختلف الفلاسفة في حجم استعمال التأويل، فمنهم من توسع فيه، وخاصة من تأثر بالفلسفات الإشراقية كابن سينا والسهروردي المقتول، وهناك من وضع قيودًا وشروطًا وضيّقه نوعًا ما مثل ابن رشد.

وهذه الطريقة التوفيقية عند الفلاسفة الإسلاميين، قد سلكها أهل الأديان السابقة، وخاصة اليهودية، والنصرانية.

فالفلسفة اليونانية بلغت ذروتها في وجود اليهودية وقبل ظهور النصرانية، وبالطبع الإسلام، وكان مكان انتشارها، في (منطقة ظهور الأديان السماوية الكبرى اليهودية، والمسيحية والإسلام)، وكان من الطبيعي (أن تتم المواجهة المباشرة بين الفلسفة، وهذه الأديان، لا سيما وأن الموضوعات التي تصدى لمعالجتها الفلاسفة لا تبتعد كثيرًا عما تعرضت له

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢/ ٢٢).

الأديان مع اختلاف في المنهج والغاية)[١].

وكان أول تقابل مشهور بين الفلسفة والدين هو تقابل اليهودية مع الفلسفة ولا ندري كم بقي من الديانة اليهودية صحيحًا في هذه المرحلة التي تمّ التقابل فيها بين الفلسفة واليهودية.

كان من الطبيعي أن تواجه اليهودية الفلسفة، ولكنها تأثرت بها (وكان ذلك واضحًا في التفسير الرمزي للتوراة على يد فيلون السكندري)[٢].

وفيلون (أول فيلسوف يهودي، جمع بين الفلسفة واللاهوت ويعد لاهوتيًا أكثر مما يعد فيلسوفًا، لأن الأصل عنده لم يكن الفلسفة، وإنما كان الدين؛ ولأول مرة سنجد النزاع القوي بين الفلسفة وبين الدين، أو بين العقل والنقل، عند أول الأديان السماوية الثلاثة الرئيسة)[٣].

وهو يُعد أول من وضع الحقائق الدينية في صيغة فلسفية، وعمله التوفيقي هذا (نستطيع أن نعده النموذج الأعلى الأول لكل تيار فكري سار في هذا الاتجاه مما سنراه واضحًا كل الوضوح فيما بعد؛ إن في الفلسفة المسيحية أو في الفلسفة الإسلامية)[٤]، لقد كان فيلون مضطرًا إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، وكان يشعر شعورًا قويًا وواضحًا بالتعارض بين الحقيقة الدينية، والحقيقة الفلسفية العقلية، ولقد كان الحل في تفسير النصوص الدينية تفسيرًا يتلائم مع الحقائق التي أتت بها الفلسفة اليونانية، وتجاوز التأويل إلى التفسير الرمزي الواسع[٥].

ثم حصل التقابل بين الفلسفة، والدين المسيحي، فكان هناك من رفض الفلسفة، وهناك من قدمها على الدين المسيحي، والغالبية كانت مع التوفيق بين الفلسفة، والدين، وكان أشهر من بدأ بذلك، هما كلمنت السكندري

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص١١.
(٢) المرجع السابق ص١٣٨.
(٣) موسوعة الفلسفة (٢/ ٢١٩-٢٢٠).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٢٢٠).
(٥) انظر: موسوعة الفلسفة، (٢/ ٢٢١).

١٥٠-٢١٧م وأوريجين ١٨٥-٢٥٤م فكانت أغلب جهودهم في التوفيق بين الفلسفة اليونانية، والديانة النصرانية اعتمادًا على جهود الرواقية وفيلون، والأفلاطونية الجديدة والغنوصية[(١)].

وقد غلب على الفلسفة اليهودية والفلسفة المسيحية، التوفيق بين الدين والفلسفة عن طريق التأويل أو التفسير الرمزي.

هذا المنهج التوفيقي والعملية التأويلية انتقلت إلى الفلسفة الإسلامية بعد أن ظهرت في العالم الإسلامي.

وهذا المنهج قد أخذ به المتكلمون الذين ظهروا قبل الفلاسفة، فقاموا بمحاولة التوفيق بين العقل والنقل. وقد كان هناك اتصال بين زعماء الفرق الكلامية وبين الفلسفة المترجمة إلى العالم الإسلامي، ويظهر أنهم قد تأثروا بالمنهج التوفيقي الذي كان منتشرًا في الفلسفات المحيطة بهم، ومن هؤلاء، أبو الهذيل العلاف[(٢)]، وإبراهيم بن سيار النَّظام[(٣)]، وعمرو بن بحر أبو عثمان الجاحظ[(٤)]، وهكذا بقية رؤساء الفرق الكلامية وخاصة المعتزلة.

ولكن يبقى اتصال المتكلمين بالفلسفة غير معلن، أما الاتصال المباشر والمعلن فهو اتصال الفلاسفة المسلمين بالفلسفات السابقة، فبعد سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، أتت مدارس العصر الهلليني لتشرح هذه الجهود، فزادت، ونقصت، وخلطت بغيرها ما ليس منها حتى تكونت المدرسة الأفلاطونية الحديثة، وهذه المدرسة انقسمت إلى قسمين: مدرسة في أثينا بزعامة أبرقلس، والثانية في الشام بزعامة يامبليخوس.

وعندما بدأ المأمون في نقل الكتب الفلسفية إلى العربية، لم يجد حوله غير السريان، وهم تابعون للقسم الثاني السابق، وقد اعتنقوا المسيحية، ونقلوها

---

(١) انظر: مقدمة في علم الاستغراب، لحسن حنفي ص١٢٤، وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص١٣٩.

(٢) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص١٧١.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١٧٤.

(٤) انظر: المرجع السابق ص١٦٧.

من اليونانية إلى السريانية بصورتها الأفلوطينية ذات المنهج التوفيقي، ومن هنا نقلوا مصنفات العصر الهيليني إلى اللغة العربية[1].

فانتقل هذا المنهج التوفيقي بين الفلسفة والدين إلى الاتجاهات الفلسفية الإسلامية، وليس معنى هذا انتقال كل المنهج بكل تفاصيله، وإنما هناك جهود خاصة للمتكلمين، والفلاسفة الإسلاميين فيها إضافات لهذا المنهج ووضع بعض المضامين الجديدة له.

لقد دخلت الفلسفة إلى العالم الإسلامي، وأخذ بها كثير من الناس، ووقع التقابل بين الفلسفة والدين الإسلامي، وبما أن أغلب مواضيع الفلسفة في ذلك الوقت قد تحدث عنها الدين، فإما أن توافق الفلسفةُ الدينَ وهنا لا إشكال، وإما أن يحدث التعارض والاختلاف، وهنا يبدأ الإشكال، وقد وقع التعارض فعلاً، فكيف كان الحلّ؟

كان الحلّ أولاً، في التزام تصور معين حول الحقلين، وكان التصور أن النصوص الدينية رمزية ومجازية، مثالات وتخييل، بينما النصوص الفلسفية علمية وبرهانية، وحقيقية. ثم يأتي منهج التعامل مع الحقلين – وبما أن الظاهر هو قبول الحقلين – فقد كان أفضل منهج معروف في التاريخ السابق، ويناسب الواقع الجديد هو المنهج التوفيقي الذي تعاملت به الفلسفات القديمة مع أديانها.

ومع أول فلاسفة الإسلام – الكندي – بدأ التوفيق التلفيقي بين الدين والفلسفة، يقول أبو ريان: (**يبدو أن الكندي قد اتبع طريقة التخير والتلفيق التي ابتدعتها الأفلاطونية المحدثة فهو أولاً مسلم معتزلي يجعل حقائق الوحي والإيمان في ذات الله وصفاته وأفعاله في المرتبة الأولى بالنسبة لحياته الروحية وهو أيضًا يعمد إلى العقل ويلجأ إلى التأويل في تفسير الآيات القرآنية ... والكندي كغيره من فلاسفة الإسلام يحاول التوفيق بين الفلسفة**

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٣٠، ٣١.

والدين)[1]، ومن أول فلاسفة الإسلام إلى المعلم الثاني الفارابي الذي كان مجهوده الخاص – كما يقول ريان – (إنما يبدو أثره بوضوح في محاولة التوفيق بين الوحي والعقل وإلقاء الضوء بطريقة فذة على مشكلة النبوة وتفسيرها)[2]، وسار في هذا الخط كل فلاسفة المسلمين حتى أشهر متأخريهم وهو ابن رشد الذي اهتم كثيرًا بالجمع بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة والشريعة، وأخرج في ذلك كتابًا مشهورًا وهو «**فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**» ليواصل العملية التوفيقية، وإن كان بصورة أفضل ممن سبقه معتمدًا في ذلك على التأويل لنصوص الإسلام التي تعارض نصوص فلسفته[3].

وقد عاد هذا المنهج التوفيقي والأداة التأويلية إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مع العلم أن هذه الأداة لم تكن غائبة تمامًا فقد سبق أن ذكرنا أن الفلسفة قد اختلطت بعلم الكلام الذي يدرس في الأزهر، ومن هنا كان المنهج التوفيقي قائمًا، والتأويل حاضرًا، ولكنه لم يتحرك بصورة واسعة إلا مع الاتجاهات الحديثة، وخاصة الاتجاه الفلسفي.

لقد كان هذا واضحًا في أعمال الطهطاوي، والأفغاني، ومحمد عبده، ويُعد محمد عبده هو المنظر الحقيقي لهذا المنهج في العصر الحديث، ويُعد أكثر من استعان بالتأويل للنصوص الشرعية مع العلم أنهم قد كونوا هذا المنهج من مصادر متنوعة وأبرزها الاعتزال والفلسفة.

وفي المرحلة الثانية، مرحلة التغريب، انصرف أكثر رواده عن التوفيق والتأويل إلى الاعتراض، والرفض، والنقد، ومع ذلك فقد بقي المنهج مع المتأثرين به، حتى عادت له مكانته مع بعض اتجاهات المرحلة الثالثة، وسيكشف هذا البحث بعض صورهِ عند زكي نجيب محمود في أعماله

(١) **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** ص٢٢٢.

(٢) المرجع السابق ص٢٧١.

(٣) انظر: **موسوعة الفلسفة** (٢/ ٢٦-٢٩)، **وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** ص٤٣٤.

المتأخرة بصفة خاصة، ومحمد عابد الجابري، وقبلهما محمد عبده والعقاد. وإن كان المنهج قد أخذ بعض المضامين الحديثة، والصور المختلفة، عما كان قديمًا.

خامسًا: الشيعة والمتصوفة:

فرقتا الشيعة[(١)]، والصوفية[(٢)] من الفرق الإسلامية الشهيرة، ولم تسلم كثير من الأحداث التي وقعت في العالم الإسلامي من أثر هاتين الفرقتين.

وسبب الجمع بين هاتين الفرقتين لاشتراكهما في الإعلاء من شأن الرمز في النصوص الشرعية، والغلو في القول بالظاهر والباطن فيها، ولاشتراكهما كذلك في الإعلاء من شأن بعض الأشخاص تصل إلى حدّ الغلو المفرط فيهم، وإكسابهم بعض خصائص الربوبية، ومن ثمّ أخذ أقوالهم وكأنها وحي، وقبول تفسيراتهم للنصوص الشرعية مهما بلغ شططها.

لقد أصبحت هاتان الفرقتان من المكونات الواضحة للأمة الإسلامية، وبسبب انحرافتها فقد ساهمت في تكوين الجانب السيء في الأمة الإسلامية. فهل كان هناك علاقة بين الاتجاه الفلسفي، وبين الشيعة والصوفية.

لقد كان انتشار التشيع مركّزًا في مشرق العالم الإسلامي، وخاصة في الجهات غير العربية، ولهذا سلمت أغلب المناطق العربية من آثار الشيعة،

---

(١) الشيعة كما يقول الشهرستاني (هم الذين شايعوا عليًا رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصًا ووصية، إما جليًا، وإما خفيًا ..) **الملل والنحل** (١/ ١٦٩)، ط ١، دار المعرفة، بيروت ١٤١٠هـ، وانظر تفصيل القول في التعريف بهم عند: ناصر عبد الله القفاري **أصول مذهب الشيعة**، (١/ ٣٠-٥٦)، ط ١، ١٤١٤هـ.

(٢) إذا كانت الشيعة قد ظهرت قديمًا منذ القرن الأول الهجري فإن (لفظ الصوفية لم يكن مشهورًا في القرون الثلاثة، وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك ..) أما التسمية فالراجح أنه نسبة إلى لبس الصوف.
انظر: **مجموع الفتاوى** (١٢/ ٥-٢٠)، وهم أقسام وأخذ التصوف مراحل وما يهمنا هم من تأثروا بالفلسفات الإشراقية وبالغوا في الرمز والظاهر والباطن.

ولم يتم احتكاك بين الجيل الأول من المتفلسفين وبين الشيعة، باستثناء احتكاكهم بجمال الدين الأفغاني، والذي كان غامضًا في أثناء مقامه في مصر وتركيا، وبهذا فإننا لا نجد علاقة واضحة بين الاتجاه الفلسفي العربي الحديث وبين الشيعة. ومن هنا لا نجد أثرًا أو استثمارًا للاتجاه الشيعي بصورة واضحة.

أمَّا الصوفية فقد كانت منتشرة في أغلب بلاد العالم الإسلامي، العربية وغير العربية، وكانت في القرنين الأخيرين دين العامة، وقد سبب هذا التوسع الصوفي كثيرًا من الانحرافات العقدية والعلمية، وسبب ضعفًا للأمة الإسلامية في أغلب نواحي الحياة[1]، لهذا كانت علاقة الاتجاه الفلسفي في بدايات تكوّنه بالتصوف علاقة عدائية، بل ربما عادى بعضهم الإسلام ظنًا منه بأن الإسلام هو المتمثل في التصوف المنتشر آنذاك، إذًا فالجيل الأول لم يتعرف بصورة واضحة على الشيعة، ولم يكن راضيًا عن الصوفية، ولكن يوجد هناك تيارات صوفية وشيعية قديمة قد تأثرت ببعض أنواع الفلسفات المحيطة واستمرت هذه التيارات في تعاملها مع الإسلام، ويظهر هذا في غلاة الشيعة كالباطنية وغلاة الصوفية كأهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

هذه التيارات الصوفية والشيعية الفلسفية، وجدت بعض المتحمسين لها في الجيل الثاني، يظهر ذلك في تحمس بعض أساتذة الفلسفة لبعض الشخصيات المشهورة عند الشيعة أو الصوفية من أمثال الحلاج، والرازي، وابن عربي وغيرهم[2].

---

(١) انظر: **الانحرافات العقدية والعلمية**، لعلي نجيب الزهراني، ص٤٣٥-٥٦٢.

(٢) وقد قام بدوي بنشر دراسات حول هؤلاء ومن كتبه، وترجماته وتحقيقاته: «**من تاريخ الإلحاد في الإسلام**»، «**شخصيات قلقة في الإسلام**»، و«**رابعة العدوية**»، «**شطحات الصوفية**»، «**الإنسان الكامل في الإسلام**»، «**رسائل ابن سبعين**»، «**ابن عربي**» لأسين بلاثيوس، «**تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني**»، وغيرها، انظر: موسوعة الفلسفة (١٢/ ٢٩٦-٢٩٨).

ولكن كيف حدث هذا التحول؟ وكيف حدث هذا الاهتمام بمثل هذه الشخصيات؟ من خلال تتبع تاريخ تكون الاتجاه الفلسفي الحديث يمكن تلمس بعض الأسباب ومنها:

الأول: مع قيام الجامعة المصرية، استقدم أغلب مدرسيها وخاصة في أقسام كلية الآداب من المستشرقين والأوربيين. والاستشراق الأوربي اعتنى كثيرًا برواد الفرق الغالية عند الشيعة، والصوفية، وإحياء تراثهم، وعمل دراسات واسعة حولهم، وأثناء انتقالهم إلى الجامعة المصرية، أو المعاهد المشابهة لها في بقية بلدان العالم الإسلامي، قاموا بنشر مثل هذه الدراسات، فتأثر بها الطلبة الجدد، وعلى رأسهم أكبر ناشر لتراث هؤلاء الدكتور عبد الرحمن بدوي.

الثاني: أن المرحلة الثانية كانت مرحلة التغرب الواسعة، والجرأة الكبيرة على الإسلام، والجرأة على القرآن، وهذه الجرأة لا يوجد لها شبيه في التاريخ الإسلامي إلا عند غلاة الصوفية والشيعة، فأعيد الاهتمام بها ونشرها من جديد من أجل التحرك من داخلها أو من خلالها.

فقام الدكتور عبد الرحمن بدوي بترجمة كتب المستشرقين حول ملاحدة الأمة الإسلامية من غلاة الشيعة والصوفية، ونشرها في العالم الإسلامي.

ولكن هل تأثر أفراد هذه المرحلة بهذه الكتابات، أم أن الأمر لم يتجاوز الاستثمار لمثل هذه الكتابات؟

أمّا الاستثمار فهو واضح، ولو لم يكن إلا بنشر مثل هذه الكتب، ووضع بعض المقدمات حول مكانتها، أما التأثر فيظهر في الإعجاب الشديد في جرأة المتقدمين من الصوفية والشيعة على أقوالهم، ومواقفهم من الإسلام والوحي.

لقد تمّ في المرحلة الثانية إحياء كثير من تراث هؤلاء، وقد ساهمت في ذلك بعض المؤسسات الكبيرة مثل جامعة الدول العربية بقسمها الثقافي، وبعد نشاط أفراد الجيل في الإحياء أتى الدور الواسع للاستثمار لهذا المنتج

عند أفراد الجيل الثالث وهم الجيل المعاصر(١)، وخاصة في تفسيراتهم لنصوص القرآن، تلك التفسيرات العجيبة التي تحوِّل الإسلام إلى كلمات سفسطائية، أو في مواقفهم الإلحادية التي تمثل عند المعاصرين قمّة التفكير العقلاني، وقمة الحرية العقلانية.

خلاصة ما سبق أن الاتجاه الصوفي والشيعي في غُلاته، لم يؤثر لدى الجيل الأول وإنما بدأ تأثيره واستثماره والإعجاب به في الجيل الثاني، وزاد عند أغلب اتجاهات الفلسفة المعاصرة.

وأكبر ما أورثه غلاة الصوفية والشيعة للاتجاه الفلسفي هو النظر إلى النصوص الشرعية بحرية تامة، وقراءتها بأي صورة كانت، وتفسيرها بأي معنى، وذلك عن طريق تعظيم شأن الرمز والتخييل والمجاز في النصوص الشرعية، ومن ثمّ إعطاؤها باطن، يقوم مثل هؤلاء بكشفه وإخراجه للناس.

خاتمة عامة للعوامل الداخلية :

في الصفحات السابقة حاولنا البحث عن طبيعة العلاقة بين الاتجاه الفلسفي الحديث والمعاصر وبين العوامل الداخلية عن طريق خمسة أمور هي: العلوم الشرعية، العلوم اللغوية، العلوم الكلامية، الفلسفة الإسلامية، الصوفية والباطنية.

وسبب الاهتمام بعلاقة الاتجاه الفلسفي بالأمور الخمسة السابقة، نابع من جهتين:

الأولى: أن بعضها له علاقة مباشرة بالنصوص الشرعية؛ التي نبحث عن موقف الاتجاه الفلسفي الحديث منها.

والثانية: أن بعضها له آثاره في أغلب التيارات التي ظهرت في العالم

---

(١) انظر مثلاً: نصر حامد أبو زيد، «فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي» ط ٢، دار التنوير، بيروت ١٩٩٣م.

الإسلامي سواءً كانت قديمة أو حديثة.

وكانت **خلاصة العلاقة**: الاتجاه الفلسفي الحديث والمعاصر، واسع ومتنوع، إلا أنه يغلب عليه الاستثمار الواسع لكثير من العوامل الداخلية أمّا التأثر فهو في المرتبة الثانية، وهو أكثر لدى الاتجاه الإسلامي في الفلسفة الحديثة.

أما القضايا التي استثمرها أو تأثر بها الاتجاه الفلسفي الحديث من العوامل الداخلية فأهمها:

التفلسف من خلال العلوم الإسلامية، أو الاستعانة ببعض أبواب العلوم الإسلامية في نشر أفكارهم، إضافة إلى بعض أبواب اللغة العربية، وخاصة باب الحقيقة والمجاز، ومن أهل الكلام والفلسفة أخذوا تقديم العقل على النقل والتأويل، أمَّا عن غلاة الصوفية والشيعة فالتفسير الرمزي، إضافة إلى التصور التخييلي للنص الشرعي الذي ورّثه لنا أهل الكلام، والفلاسفة، والصوفية والشيعة، وإن كان بصورة مختلفة من حيث الضيق أو السعة.

المبحث الثاني

العوامل الخارجية والجذور الفكرية الغربية

في هذا البحث نبحث عن علاقة الاتجاه الفلسفي بالعوامل الخارجية، وكيف أثّرت فيه، سواءً في ظهوره وتكوّنه كاتجاه فلسفي حديث، أو في موقفه من النصوص الشرعية. والعوامل الخارجية كثيرة ومتنوعة ويتم التركيز هنا على أهمها. وسنقف مع أربعة عوامل مهمة، ويمكن أن تحوي هذه العوامل العامة، عوامل فرعية مختلفة وكثيرة، وهذه العوامل هي:

الأول: التأثر بالحياة الغربية ونمط الإنتاج المادي «الحضارة الغربية».

الثاني: الاستشراق وجهود المستشرقين.

الثالث: الفلسفة الغربية.

الرابع: العلوم الإنسانية الحديثة.

وترتيبها بهذه الصورة أمر مقصود فإن أول ما وقع للعالم الإسلامي مع الغرب هو الصدمة الكبيرة للفرق بين العالم الإسلامي المتخلف في كثير من أمور الحياة والضعف في أغلب الميادين، والعالَم الغربي المتقدم في أغلب الأمور الدنيوية. تبع هذه الصدمة بالحضارة الغربية التعرف على كثير من المعارف عن طريق المستشرقين؛ وهؤلاء كانت أوربا تعتمد عليهم في توجيه المسلمين، ثم توسع الاطلاع ليتجاوز إنتاج المستشرقين إلى الإنتاج الفلسفي الذي كان يمثل قمة التفكير العقلي الأوربي، ثم توسع الاطلاع إلى العلوم الإنسانية الناشئة حديثًا.

أولاً: التأثر بالحضارة الغربية في وجهها المادي:

كان العالم الإسلامي – نتيجة عوامل مختلفة – يعاني من ضعف كبير في كثير من الجوانب، فقد كان هناك ضعف في العقيدة نتيجة انتشار البدع، وضعف علمي نتيجة انتشار الجهل، وضعف سياسي واقتصادي وصناعي، نتج عن الضَّعفين العقدي والعلمي.

لقد كان هناك ضعف شامل، وواضح في جميع الجوانب، ومن المحزن أن الأمة الإسلامية لم تختر الطريق الصحيح في تصحيح الأوضاع، والعودة بالأمة الإسلامية إلى قوتها الأولى.

واجه هذا الضعف الداخلي في الأمة الإسلامية، حضارة مادية قوية في الغرب، وناشطة في أغلب الجوانب.

وعندما بدأ الاحتكاك بالغرب، كان لا بد من حدوث صدمة عند أكثر المحتكين من المسلمين بالحضارة الغربية، وظهر التأثر بصورة كبيرة لكل من عاش في أوربا، وبرزت مقولة ابن خلدون (المغلوب مولع بتقليد الغالب) بصورة فريدة في التاريخ الإسلامي الحديث، نجد بعض الأقوال الغالية التي تعبر عن فئة فقدت كل مبررات وجودها، وأصبحت لا تحيا إلا على فتات الآخرين، يقول أوغلي أحمد أحد غلاة الكماليين من الترك (إنَّا عزمنا على أن نأخذ كل ما عند الغربيين، حتى الالتهابات التي في رئيهم والنجاسات التي في أمعائهم)[1] ويظهر أن أكثر من كان بهذه الصورة، إنما أخذ أمراض أوربا ونجاساتها، وترك المفيد النافع. لقد أحسَّت الدولة العثمانية التي كانت تحكم أغلب بلاد العالم الإسلامي، بالضعف الموجود عن طريق الاحتكاك المتنوع بالغرب، وحاولت تحديث بعض الأمور وخاصة الجيش بالاستعانة ببعض الأوربيين.

ولكن هناك أفراد صدمتهم هذه الحضارة، وكانت عندهم تطلعات إلى أخذ هذه الحضارة بكل حذافيرها، ومع فشل التحديث، ووقوع الخلافة العثمانية في متاعب مختلفة، نشط المتأثرون بالغرب.

حكم مصر في هذه الفترة محمد علي، فابتعث البعثات، وأحس هؤلاء بالتقدم الكبير في الغرب، فتأثروا بذلك، ودعوا إلى هذه الحضارة، ولكن بصورة غير متطرفة، مع العلم أن الافتتان بلغ بهم إلى أن تساهلوا في كثير من أمور الدين فمع كونهم من خريجي الأزهر.

---

(١) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر (٢/ ٢٢٩).

والحضارة الغربية بكل ما فيها من فكر وثقافة وعلم وأدب وفن وأنظمة سياسية واقتصادية واجتماعية، نشأت نشأة علمانية بعيدة عن الدين واحتك المسلمون بهذه الحضارة فترة انفصالها الكبير عن الدين.

ورغم ما في هذه الحضارة من بهارج تصدم المُحتك بها، إلا أنها بانفصالها عن الدين فقدت قيمتها الحقيقية، وهذا الانفصال جعلها تعلن على رأس فيلسوفها الكبير نيتشه موت الإله، وكل حضارة لا تقوم على دين الله فلا بد أن تؤدي إلى تعاسة الإنسان وشقائه، وهذا ما أعلنه آخر أكبر فلاسفة الغرب ميشيل فوكو عندما أعلن موت الإنسان[1].

إذًا فهي حضارة لا مكان فيها للخالق سبحانه وتعالى، ولا مكانة فيها للإنسان، فماذا بقي بعد ذلك؟. لقد احتك المسلمون بحضارة لا مكان فيها للدين بعد أن عزلته عن الحياة ولا مكان فيها للإنسان بعد أن جعلته حيوانًا في آلة ضخمة. يُعد أكبر من ساهم في بناء الحضارة الغربية فكريًا، هم الفلاسفة والعلماء، وكل من احتك بهذه الحضارة، وافتتن بها، وجد خلفها الفلاسفة العلماء، ومن هنا سعى أفضل هؤلاء إلى الاهتمام بالفلسفة والعلم، أما أسوؤهم فحاول نقل كل شيء وخاصة أمور الفساد، وحياة الاستهلاك.

ولكن تبقى إشكالية من اهتم بالفكر الغربي، أنه أخذهُ بما فيه من روحٍ علمانية، ومن طبيعة لا دينية.

ولهذا عندما قام كثيرٌ منهم بالتبشير بالحضارة الغربية كان ينبه إلى أنه لن تكون لنا حضارة إلا بالتخلص من الدين والانفصال عنه.

وقد كان التأثر واضحًا لدى الجيل الأول إلا أن المسلمين كانوا يحاولون البقاء على أهم قضايا الدين، والتساهل في بعض الأمور، مع الدعوة إلى الأخذ بأهم ما في الحضارة الغربية، فمنذ أن قال رفاعة: (ومن المعلوم أني لا

---

(١) انظر: موقع نيتشه وفوكوا في خريطة الفلسفة الغربية ضمن المبحث الخاص بالفلسفة الغربية.

أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية، على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية)[1] وأغلب أفراد الجيل الأول يحرصون على التمسك بتكرار هذه المقولة، ولكن أعمالهم المتنوعة تشير إلى ضغط الحضارة الغربية، وهذا يظهر في تنازلاتهم المتتالية أمام الحضارة الغربية، وأشهر من مثل هذه التنازلات الشيخ محمد عبده.

ولكن هذا كان في المسلمين أمّا النصارى الذين عاشوا في المرحلة الأولى، فقد كان لهم شأن آخر مع الحضارة الغربية، فقد كان همهم الأكبر هو التبشير بهذه الحضارة ونشرها بكل صورة ممكنة.

وبما أن الحضارة الغربية لها امتداد مسيحي، فمن الطبيعي أن يتعصب لها النصارى العرب، وكذلك فإن النصارى العرب لا يوجد لديهم إيمان بالكتاب أو السنة، فمخالفتها لا تشكل مشكلة، وكذلك مخالفتهم لنصوصهم لا تشكل مشكلة أيضًا خصوصًا بعد حملات النقد الواسعة التي واجهتها في الغرب، فخففت هذه العمليات النقدية من شأن النصوص المسيحية لهذه الأسباب فقد كان تأثر النصارى العرب بالحضارة الغربية كبيرًا، والدعوة إليها بكل قوة، دون مراعاة للدين الإسلامي ولا للمسلمين، وكذلك دون مراعاة لدينهم أو لنصوصهم، يقول النصراني المصري والماركسي في الوقت نفسه غالي شكري: (نقطة البدء اللبنانية لا تعتمد الثنائية الإسلامية التي قال بها الطهطاوي والأفغاني، وهي الثنائية التي توفِّق بين الدين والعلم الحديث لمصلحة المسلمين في الدنيا والآخرة، نقطة البدء اللبنانية هي مادية الكون مباشرة دون لف أو دوران، كما تبدى ذلك واضحًا في تفكير الرائد العظيم شبلي شميل ١٨٦٠-١٩١٧م، الذي أهدى العقل العربي الجديد «**شرح بوخنر على مذهب داروين**» و«**فلسفة النشوء والارتقاء**» و«**مجموعة الدكتور شبلي شميل**» و«**آراء الدكتور شبلي شميل**» فكان رسول الفكر العلمي إلى اللغة العربية في العصر الحديث، كما

---

(١) رفاعة الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** ص٦٢ .

كان في الوقت نفسه رائد الفكر الاشتراكي الأول في نهضتنا)[1].

وقد كان على هذا الخط أغلب النصارى العرب، مثل فرح أنطون، ويعقوب صروف، وسلامة موسى، كانوا يرون أن الدين سبيل التخلف، بينما الحضارة الغربية بما فيها من فكر وثقافة وعلم هي السبيل إلى التقدم، يقول جمال أحمد بأن (شميل وفرح أنطون قد تأثرا بالأفكار التي سادت أوربا في القرن الثامن عشر. فتزعما اتجاهًا علمانيًا يتصور أن الدين يعيق العرب عن النهوض إلى مستوى الحضارة الغربية، وأن السبيل الوحيد للتقدم هو تخليص المجتمع من نفوذ الدين)[2].

إذًا فالجيل الأول قد انقسموا إلى قسمين:

القسم الأول: المسلمون، وكانوا يرون بأهمية الأخذ بالحضارة الغربية دون أن تعارض الإسلام، ولكنهم تنازلوا تنازلات كبيرة أمام هذه الحضارة، مما جعل مقولتهم مشكوك فيها.

القسم الثاني: النصارى العرب، وبعض المسلمين، وهؤلاء كانوا يرون أخذ الحضارة الغربية دون أي تحفظ.

أما أفراد الجيل الثاني فقد كان تأثرهم بالحضارة الغربية كبيرًا، والدعوة إليها بصورة كبيرة وإن عارضت الدين، والقارئ يتعجب من موقفهم من الحضارة الغربية، فبينما الاستعمار الأجنبي، وليد الحضارة الغربية يعيث فسادًا في أرض المسلمين، ويحقق أطماعه الخاصة، وعداواته القديمة، بصورة لا تخفى على أحد، ومع كلّ هذا فقد كانت الصِلات بين رواد الجيل الثاني وبين المستعمر قوية، والدعوة إلى الحضارة الغربية بكل ما فيها قوية كذلك، وقد كان هذا واضحًا بصورة كبيرة عند العلمانيين المصريين، أو الذين يعيشون في مصر زمن الاستعمار الإنجليزي لمصر، ويعزو محمد محمد

---

(١) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ص١٧٥، ١٧٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢م، وقد كان أغلب المفكرين اللبنانيين من النصارى.

(٢) «الأصول الثقافية للقومية المصرية» لجمال أحمد باللغة الإنجليزية، والنص منقول عن غالي شكري، «النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث» ص١٧٣.

حسين دعوتهم (إلى الأخذ بأساليب الحضارة الغربية) إلى أنهم (كانوا من الذين فتنتهم الحضارة الغربية المزدهرة، حين عاشوا في البلاد الأوربية، أو نشأوا في مدارسها المنبثة في أنحاء الشرق، واستمدوا مُثلهم العليا في حياتهم من ثقافتهم التي لا تمت إلى الحضارة الإسلامية أو العربية بسبب قريب أو بعيد ...)[1].

ولقد حذّرنا الله من الافتتان بزهرة الحياة الدنيا، وما كان لهذا ليقع عند من قويت علاقته بالله، وآمن بالله حق الإيمان، لهذا عندما وقف الصحابة والتابعون على الحضارات التي حولهم، لم تغرّهم أو تفتنهم، وإنما وقفوا أمامها موقف من يعرف حقيقتها، فأخذ النافع منها وأزال الفاسد منها.

ولكن في العصر الحديث، ومع جيل تربّى تربية خاصة في مدارس أجنبية، ومع وجود الضعف الديني والشرعي في أغلب بلاد المسلمين، وقع هذا الافتتان بالحضارة الغربية، وظهر الإعلان الصريح مع الجيل الثاني وخاصة مع بداية سقوط دولة الخلافة، فقد (خفّت أصوات الأحزاب الإسلامية بعد أن هزمت دولة الخلافة، وبرز دعاة الحضارة الغربية من المتفرنجين يدعون بدعوتهم التي صادفت رواجًا عند كثير من الناس وخاصة شبابهم، الذي عاش في جو الثورة التي تغري بالتمرد على كل قديم والاستخفاف بكل موروث، والذي نشأ في الجو الموبوء الذي صورناه من قبل، والذي استهواه بريق المظاهر التافهة الخلابة في الحضارة الأوربية، التي تنادي شبابه وترضي نزواته...)[2].

لقد ساير هذه الدعوة الشباب والأسر المترفة إضافة إلى المثقفين الجدد، والذين تزعموا الدعوة إلى الحضارة الغربية بكل قوة، يقول طه حسين مقولته المشهورة في كيفية سبيل النهضة: (لكن السبيل إلى ذلك ليست في الكلام يرسل إرسالاً، ولا في المظاهر الكاذبة والأوضاع الملفقة، وإنما هي

---

(١) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر (١/ ٢٥٩).

(٢) محمد محمد حسين الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، (٢/ ١٩٥).

واضحة بيّنة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء. وهي واحدة فذة ليس لها تعدد وهي: أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم، لنكون لهم أندادًا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع ..)[1].

بينما كان طه حسين يمثل المسلمين، وأحد من تتلمذ في الأزهر، ودرس في الغرب، ففي مقابله ممثل النصارى، سلامة موسى، حيث يقول: (كلما ازدَدْتُ خبرة وتجربة وثقافة، توضحت أمامي أغراضي من الأدب كما أزاوله، فهي تتلخص في أنه يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوربا. فإني كلما زادت معرفتي بالشرق، زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني. وكلما زادت معرفتي بأوربا، زاد حبي لها، وتعلقي بها، وزاد شعوري بأنها مني وأني منها)[2]، (هذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سرًا وجهرًا، فأنا كافر بالشرق، مؤمن بالغرب. وفي كل ما أكتب أحاول أن أغرس في ذهن القارئ تلك النزعات التي اتسمت بها أوربا في العصر الحديث، وأن أجعل قرائي يولون وجوههم نحو الغرب ويتنصلون من الشرق ...)[3]، كان هذا التأثر بالحضارة الغربية، والدعوة إليها بشكل قوي، ورفض الإسلام أو القديم، أو الشرق، أو الحضارة العربية، أو غيرها من المسميات.

بدأ الناس في نهايات المرحلة الثانية أو مرحلة الجيل الثاني يحسّون بآلام الاستعمار، ومن هنا قامت دعوات ضدّ الاستعمار الأجنبي، والتعلق بالهوية، ولكن حصل انحراف في كثير من هذه التوجهات، فبعضها أقبل على القومية العربية، والأصالة العربية، وتغافل عن الإسلام، وآخرون

(١) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر (١/ ٤١) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م.
(٢) سلامة موسى، «اليوم والغد»، ص٥، ط ١، سلامة موسى للنشر والتوزيع.
(٣) سلامة موسى، «اليوم والغد»، ص٧ .

تـأثروا بالـدعوات الماركسـية، فهربـوا مـن الحضـارة الغربيـة في وجههـا الرأسمالي، ومفكريها المثاليين كما يقولـون، إلى الحضـارة الغربيـة في وجههـا الماركسي ومفكريها الماديين.

وهكذا تطورت الأحداث، وأخذ تأثير الحضارة الغربيـة أبعـادًا أخـرى، وبقـي هنـاك مـن يـرى أنـه لا بـد مـن الانفصـال عـن الإسـلام، والحضـارة الإسلامية تمامًا، وإحـداث قطيعـة تامـة معهـا، والـدخول في ثقافـة العصر وحضـارة العصر، أو الـدخول في العقـل الكـوني، الـذي هـو في النهايـة الحضارة الغربية، ولكن بعضهم يرى أن ذلك يحتاج إلى مقدمات وتمهيدات للوصـول إلى مثـل هـذه القطيعـة، وهـذا يغلـب عـلى التوجهـات والمذاهب الفلسفية المعاصرة، أما الذين بقوا على صلة بالإسلام، أو أعلنوا التوبة عـن التغـرب التـام والعـودة إلى الـتراث الإسـلامي، فهـؤلاء لازالـت الحضـارة الغربيـة تمـارس علـيهم تأثيرهـا، وسـحرها، لهـذا فعلاقـتهم بـما يسـمونه «التراث» أو علاقتهم بالإسلام علاقة غير واضـحة، علاقـة مطبوعـة بآثـار الحضارة الغربية، فأغلب علاقاتهم مع الإسلام إنما كانت مـن أجـل تطويـع الإسلام لصالح الحضارة الغربية، وتحويل الإسلام إلى شيء آخر، من أجـل أن يتوافق مع الحضارة الغربية.

ثانيًا: الاستشراق

الاستشـراق[1] هـو نشـاط غـربي لدراسـة الشـرق، وهـو لا يصـلح أن

---

(١) انظر بعض الاجتهادات في وضع تعريف له:

١ – أحمد عبد الحميد غراب، **رؤية إسلامية للاستشراق** ص٥، وما بعدها ط ٢، المنتدى الإسلامي لندن، ١٤١١هـ.

٢ – أحمد سمايلوفتش، **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر** ص٢١، وما بعدها، مطابع دار المعارف.

٣ – د. السيد أحمد فرج، **الاستشراق: الذرائع. النشأة، المحتوى** ص١٧، وما بعدها، ط ١، دار الطريق للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٤هـ.

٤ – عمر إبراهيم رضوان، **آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره** ٢٣، ط ١، دار طيبة الرياض، ١٤١٣هـ.

يضاف إلى قسم التاريخ أو قسم الأديان أو قسم آخر من الأقسام المشهورة ذات التخصصات التي تهتم بشعوب أخرى، ومن هنا جُعل قسمًا مستقلاً في الفكر الغربي الحديث.

وما يهمنا في مفهوم الاستشراق، ذلك النشاط الكبير من قبل الغرب لدراسة الإسلام، وهذا النشاط كان ينطلق من رؤية وتصور، ويتعامل وفق منهج محدد، وهذا النشاط قام به مجموعة من مثقفي الغرب.

فالنشاط يُسمى الاستشراق، والرؤية استشراقية والمنهج استشراقي وهؤلاء المثقفون سواءً كانوا متدينين بالنصرانية أو علمانيين يسمون بالمستشرقين، وقد كان من الطبيعي أن يكون العمل الاستشراقي هو الوسيط الذي يعرف الغرب من خلاله الإسلام إلا أنه ليس من الطبيعي أن يكون العمل الاستشراقي وسيطًا بين بعض المسلمين، وبين الإسلام.

لم يكن هناك وسيلة للأوربي كي يعرف من خلالها الإسلام إلا أن يتعلم اللغة العربية، ثم يتعرف على الإسلام، وهذا فيه صعوبة كبيرة. أو أن يقوم المسلمون بترجمة بعض الأعمال الإسلامية التي تُعرف بالإسلام، وهذا للأسف الشديد لم يحصل بصورة مرضية.

فما بقي إلا أن ينتدب الغرب مجموعة تتعرف على الإسلام، ثم تُعرف به شعوبها وهذا ما وقع فعلاً، ولكن صاحبه إشكاليات كبيرة لا نزال نعاني منها إلى هذه اللحظات.

فالاستشراق لم يكن خاليًا من الأهواء والأطماع، ولا كان أمينًا وموضوعيًا، ولا كان عادلاً وصادقًا.

فقد كان يتحرك في تعامله مع الإسلام تحت ضغط تصورات وعقائد، ويسير وفق مناهج غير بريئة، ومن هنا كانت المادة العلمية التي كتبت حول الإسلام مادة مشوّهة، وانطبعت هذه التشوهات في نفوس الأوربيين، خاصة أنها قابلت قلبًا يحمل الكراهية للإسلام، أو الكراهية للأديان عمومًا.

وإذا كانت هذه المشكلة تحتاج إلى جهد كبير من المسلمين من أجل تصحيحها، فإن هناك مشكلة أكبر تحتاج إلى جهد كبير من أجل فهمها لغرابتها، وهذه المشكلة هي أن هناك فئة كبيرة من المسلمين قد أخذوا الإسلام، أو ما يتصل به، عن طريق هؤلاء المستشرقين.

بدأ الاستشراق قديمًا[1]، وبدأ بقرار كنسي[2]، فهو من البداية موقف رافض للإسلام، وفي موقف دفاعي عن حضارة الغرب[3]، موقف يحاول كشف الثغرات التي يمكن للنصارى أن يدخلوا من خلالها للطعن في الإسلام.

ومع مرور السنين تطور الاستشراق حتى أصبح نشاطًا مشهورًا في أوربا، له مراكزه ومعاهده ومكتباته، وله أساتذته وخبراؤه، وبلغ ذروته في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وبهذا أصبح الاستشراق مما يميز هذين القرنين، ومنذ بدايته وحتى ذروته لم يكن نشاطًا علميًا نزيهًا، فقد كان محكومًا برغبات، وموجه من قبل عقائد أو سياسات، ومن هنا كانت له علاقة وطيدة بالمنظمات التنصيرية[4]، وعلاقة مهمة بالحملات الاستعمارية[5]، إضافة إلى الدور السيء الذي لعبه في تشويه صورة الإسلام

---

(١) انظر في نشأة الاستشراق وتطوره:

١- د. السيد أحمد فرج، **الاستشراق**، ص٤٧ وما بعدها.

٢- أحمد سمايلوفتش، **فلسفة الاستشراق**، ص٥٤، وما بعدها.

٣- عمر بن إبراهيم رضوان، **آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره** (١/ ٢٣)، وما بعدها.

(٢) انظر: أحمد غراب، **رؤية إسلامية للاستشراق** ص٢٦.

(٣) انظر: إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص٢٩٠، ترجمة كمال أبو ديب، ط ٤، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٩٥م.

(٤) انظر: السيد أحمد فرج، **الاستشراق**، ص٧١ . أحمد غراب، **رؤية إسلامية للاستشراق**، ص٥، وما بعدها، أحمد سمايلوفتش، **فلسفة الاستشراق** ص١٢٥، وما بعدها.

(٥) انظر: د. السيد أحمد فرج، **الاستشراق**، ص٧١، وما بعدها، أحمد غراب، **رؤية إسلامية للاستشراق** ص٤٠ وما بعدها ، أحمد سمايلوفتش، **فلسفة الاستشراق** ص١١٩، وما بعدها.

لدى القارئ الغربي.

لهذا كله فإنه من المستغرب أن يأخذ بعض المسلمين معرفتهم عن الإسلام عن طريق الاستشراق، مع العلم أن النشاط الاستشراقي الذي كان مهتمًا بالإسلام كان سيئًا، وقد كان من أهم نشاطاته دراساته حول النصوص الشرعية.

لقد استولى هذا النشاط على جلّ أعمالهم، وخاصة العلماء والمفكرين ورجال الدين المستشرقين.

ورغم اختلافهم في كثير من القضايا إلا أن هناك إجماعًا على بعض الأمور الخطيرة حول النصوص الشرعية، ومن هذه الأمور(١):

١- أن الكتاب والسنة ليسا وحيًا من الله، فهم يرون أن القرآن الكريم من تأليف الرسول ﷺ، وأن السنة هي من تأليفه كذلك، أو من وضع الصحابة بعده.

٢- أن الرسول ﷺ عند تأليفه للقرآن والحديث، اقتبس من الديانات المشهورة التي حوله.

٣- أن هناك اضطرابًا وتناقضًا في القرآن الكريم، والسنة النبوية.

٤- ثبوت الزيادة والنقصان، والتحريف في القرآن والسنة بعد موت الرسول ﷺ، وترتب على هذا بعض الأعمال والمواقف منها:

أ- عدم قدسية القرآن والسنة.

ب- القيام بنقدها وكشف ما فيهما من أخطاء وتناقضات.

---

(١) انظر في ذلك:

١- د. السيد أحمد فرج، الاستشراق ص٩-١١، ص١٢٠-١٦٠.

٢- عمر إبراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم (١/ ٧٧-٩١)، والكتاب بجزئيه يعد أوسع المراجع العلمية في الموقف الاستشراقي من القرآن الكريم وما يتعلق به. وعمومًا لا يخلو كتاب من كتب المسلمين حول الاستشراق إلا ونبّه حول هذه النقاط المشتركة عند المستشرقين.

جـ- كشف الاقتباس الموجود فيهما من الديانات أو الثقافات السابقة، وإذا كان يهمنا في هذا البحث ما يتعلق بالنصوص الشرعية، فقد ذكرنا أهمها، إلا أن هناك أعمالًا أخرى لهم فيها كثير من الانحرافات وخاصة في باب اللغة، وباب التشريعات، وباب السيرة النبوية، والتاريخ الإسلامي، وغيرها، كانت هذه لمحة موجزة لا يحتمل البحث غيرها، وإلا فالفكر الاستشراقي طويل طول الاستشراق الذي عاش أكثر من أربعة قرون.

نتقل الآن إلى علاقة الاستشراق بالاتجاه الفلسفي عمومًا، وفي موقفه من النصوص الشرعية خصوصًا.

يظهر أن أول احتكاك للمسلمين في العصر الحديث بالمستشرقين كان مع حملة نابليون، حيث كان معه بعض المستشرقين، وإن كان جهدهم الأكبر قد انصبَّ في الكتابة حول مصر ليكون مرجعًا يستفيد منه غيرهم(١)، ولذا لا نملك شواهد واضحة حول احتكاك المصريين بهم، ولكن الاحتكاك الحقيقي وقع من خلال البعثات التي أرسلها محمد علي إلى مصر، فقد وافقت رحلة رفاعة وأصحابهُ قيام الاستشراق الرسمي في فرنسا(٢)، وتحوله إلى أروقة المعاهد والجامعات، واهتمام الدول الأوربية بالمستشرقين، وقد قابل رفاعة المستشرق الكبير دي ساسي «شيخ المستشرقين الفرنسيين»(٣)، وإذا كان الاستشراق قد بدأ بقرار كنسي أو تحت رعاية الكنيسة، فإن الاستشراق الرسمي، وإن قام في معاهد وجامعات علمانية، إلا أنه ابتدأ على أيدي الكاثوليك المتدينين مثل «دي ساسي» الذي ساهم بشكل كبير في فتح نشاطات متنوعة للاستشراق(٤)، ومن هنا بدأ الاتصال الفعلي بالاستشراق،

---

(١) انظر: أحمد غراب، رؤية إسلامية للاستشراق، ص٤٢، ٤٣.

(٢) انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٢٢٨، ط ٢، دار العلم للملايين، ١٩٠٩م.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٢٦.

(٤) انظر: حياته، وجهوده، في نشر الاستشراق في المرجع السابق، ص٢٢٦-٢٣٢.

والتأثر به، والتفاعل معه.

وقد كان الانبهار بالاستشراق واضحًا عند الجيل الأول والجيل الثاني، والسبب الأساسي يعود إلى الضعف العلمي، والجهل الكبير عند أفراد الجيل الأول والثاني حتى بأمور الإسلام وعلومه، فقد كان هذان الجيلان يعيشان تحت وطأة العلوم الكلامية، والطرق الصوفية التي كانت تمثل الإسلام، وتمثل العلم الوحيد أو المهم في زمنهم، وبعد سفرهم كشفوا المناهج العلمية المتنوعة، وكشفوا التطور العلمي الكبير في معارف كثيرة، وكشفوا الأساليب العصرية في التعليم، فتأثروا بذلك، وانطبع لديهم أن أغلب ما ينتجه الغرب هو إنتاج علمي، وينبغي أن يُحتذى به، ربما لم يكن أفراد البعثات قبل سفرهم على علم بمدى تطور الدراسات الاستشراقية في الغرب واهتمام المستشرقين بالإسلام، وعندما احتكوا بهم، وشاهدوا البحوث الكثيرة حول الإسلام، صدمتهم هذه الكثرة، ذات المنهجيات الحديثة والمكتوبة بأسلوب عصري، صدمتهم هذه الكثرة عن النظر إليها نظرة المتأمل والناقد وربما قابلت عند كثير منهم قلبًا خاليًا فتمكنت. وبقي هذا التفاعل طيلة قرن كامل مع أفراد الجيل الأول، ولكنه لم يظهر بصورة واضحة بسبب غلبة الأزهر، وكثرة الدعوات الإصلاحية، مع جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وجيلهم، والتي لم تسلم كذلك من بعض الآثار الاستشراقية المباشرة أو غير المباشرة.

وتعاظم دور الاستشراق لدى أفراد الجيل الثاني، فقد درس أكثرهم في الغرب وتعرف على الاستشراق هناك، أو التقوا بالمستشرقين الذين كانوا ضمن الحملات الاستعمارية، والذين يشرفون على سياسة التعليم في أكثر بلدان العالم الإسلامي، وتعاظم دورهم مع ظهور الجامعات في العالم الإسلامي حيث كان أهم أساتذتها من المستشرقين، وكان من بينهم من قام بتدريس الفلسفة أو المناهج الحديثة أو العلوم الاجتماعية

المختلفة[1]. وتبعًا لافتتان كثير من المسلمين بالحضارة الغربية، كان لهم افتتان كذلك بالاستشراق، وقام بعض العائدين من طلاب البعثات بترجمة بعض كتب المستشرقين، وكان من بينها أول كتاب[2] حول تاريخ الفلسفة الإسلامية، الذي ساهم في إعادة الاهتمام بالفلسفة.

وقد كانت أهم نشاطات الاستشراق تدور حول الانتقاص من الإسلام، ومن القرآن الكريم، ثم يأتي بعدها نشاطاتهم المختلفة.

وهذا الانتقاص من الإسلام لم يأخذ به أفراد الجيل الأول، ولكنه ظهر واضحًا لدى الجيل الثاني والثالث.

تقوم دراسات الاستشراق حول الإسلام على أنه دين من صنع محمد ﷺ، وأن القرآن والسنة من تأليفه، وتأليف أصحابه، وأنه قد اقتبس من الديانات السابقة إضافة إلى تأثره بالبيئة التي ظهر فيها، وغيرها من الشبهات.

أخذ بهذه الشبهات كثير من المتغربين من أفراد الجيل الثاني والثالث، نجدها واضحة عند الدكتور طه حسين في كثير من مواقفه تجاه الإسلام ونصوصه وأغلب أفراد جيله الذين درسوا على المستشرقين في الجامعة المصرية، أو في أوربا.

لم يقف أمام الاستشراق في زمن المرحلة الأولى، وكذلك الثانية سوى بعض علماء الإسلام أو بعض الباحثين من طلبة العلم، ولكنها لم تكن

---

(١) مثل سانتيلانا، وروجية، وكازانوفا، وجويدي، ونالينو، انظر: مبحث مستشرقون في الجامعة المصرية من كتاب نذير حمدان، مستشرقون «**سياسيون، جامعيون، مجمعيون**»، ص٨٧ وما بعدها ط ١، مكتبة الصديق، السعودية، ١٤٠٨هـ، كذلك المستشرق الفرنسي المشهور الذي أثر كثيرًا على أفراد الجيل الثاني، وهو لويس ماسنيون حتى على أهل الفلسفة الإسلامية كأبي ريان، وقد اهتم لويس بالباطنية، والصوفية. واهتم بالحلاج كثيرًا، وقد ألقى في الجامعة المصرية أربعين محاضرة بعنوان «**تاريخ الاصطلاحات الفلسفية**»، انظر: موسوعة المستشرقين ص٣٦٣، ٣٧٠.

(٢) تقصد أول كتاب يشتهر في العصر الحديث في العالم الإسلامي، وهو كتاب، دي بور، «**تاريخ فلسفة في الإسلام**» قام بترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، وكانت تاريخ الطبعة الأولى ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.

دراسات في حجم الاستشراق بحيث تستطيع الوقوف أمام هذا المدّ الاستشراقي، ومع الجيل الثالث، ومع انقسام الفلسفة إلى فلسفات، ومع ظهور المدّ القومي ضدّ الاستعمار، والمدّ الماركسي- ضدّ الرأسمالية قامت دراسات ضدّ الاستشراق من مواقف متباينة فكان منها:

دراسات إسلامية ضدّ الاستشراق، ودراسات قومية ضدّ الاستشراق، ودراسات ماركسية ضدّ الاستشراق الرأسمالي، أو دراسات ذات بُعد ماركسي ضدّ الاستشراق.

ولكن لا يعني أن كل هذه الدراسات قد استبعدت الاستشراق تمامًا أو رفضته تمامًا، بل كل اتجاه يرفض من الاستشراق ما كان يتعارض مع مفاهيمه.

ومن هنا فقد نجد نقد واسع للدراسات الاستشراقية من قبل محمد أركون مثلاً أو حسن حنفي أو غيرهما، ولكن عندما نبحث عن حقيقة هذا النقد نجده عند أركون قائمًا على ذمّ المستشرقين لوقوفهم عند مرحلة النقد الفللوجي، وعدم تجاوزهم ذلك إلى النقد الحديث الذي يستعين بآخر المنهجيات[1].

بعد الاستعراض السابق يمكن أن نخرج بصورة عامة نضعها في الخطوط التالية: استغرق الاستشراق عدّة سنين حتى أصبح بناءً كبيرًا وخطيرًا في الوقت نفسه، وهذا البناء كانت لبناته الأساسية تقوم على العداء للإسلام، والانتقاص منه، واستشعار الاستعلاء والتفوق أمام الأديان والحضارات الأخرى، وهذا البناء وضعه الغرب بكل ما يحويه مصطلح الغرب من دين وثقافة، وحضارة، وضعه كمدافع عن الغرب، وعن الحضارة الغربية، وحصن أمام الشرق، وخاصة الإسلام، والاستشراق لم يستطع إلى الآن هدم هذا البناء بأركانه الأساسية السابقة وتحويله إلى بناء آخر تكن لبناته الأساسية المعرفة، والمنهج العلمي، والعدل والإنصاف،

---

(١) انظر مثلاً: الفكر الإسلامي، قراءة علمية ص٢٦٤ مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٧م.

والبحث الموضوعي الخالي من الأهواء، واكتشاف الحقيقة والإعلان بها مهما كان الثمن، ومن هنا فكل جهد استشراقي تبقى الشبهات تدور حوله، مادام هذا البناء الاستشراقي قائمًا بقواعده وأركانه وأصوله.

هذا البناء أصبح الطريق الوحيد للغربي الذي يريد معرفة الشرق عمومًا والإسلام خصوصًا، وخاصة الفلاسفة، والعلماء، والمثقفين ثم الجماهير، وإذا كانت الفلسفة الغربية قد تأثرت بالاستشراق في معرفتها بالإسلام، فإن هذه الملاحظة تحتاج إلى الانتباه لها، خاصة في علاقة الاتجاه الفلسفي في العالم الإسلامي بالاتجاه الفلسفي الغربي.

وممن تأثر بالنشاط الاستشراقي كذلك: العلماء، والمثقفون الغربيون الذين درَّسوا للطلاب المبتعثين من العَالم الإسلامي، فالعالِم الغربي معرفته بالإسلام عن طريق الاستشراق، بينما الطالب المسلم في أغلب الأحوال جاهل بدينه، وقد ترك هذا الأمر بصماته السيئة على العالِم، وعلى الطالب.

أما تأثير الاستشراق المباشر على الاتجاه الفلسفي في العالم الإسلامي، فقد أخذ صورتين، صورة ساعدته في قيامه كفلسفة، وصورة أثرت في موقفه من النص الشرعي.

الصورة الأولى:

الاستشراق مع تطوره كان يتفاعل مع بعض المناهج المحيطة به وخاصة الفلسفة أو يتحالف معها كما يقول إدوارد سعيد[(١)]، وبهذا قامت بعض البحوث الاستشراقية ذات طابع فلسفي، أو أبعاد فلسفية، مما جعل بعض الباحثين يتحدث عن شيء اسمه «فلسفة الاستشراق»[(٢)].

وقد كان هذا الجهد الاستشراقي ذو الطابع الفلسفي أحد المؤثرات في تكون الاتجاه الفلسفي الإسلامي الحديث، خاصة إذا أضفنا جهوده في

---

(١) انظر: إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص٢١٧.

(٢) انظر: أحمد سمايلوفتش، **فلسفة الاستشراق** ص١٨٧، وما بعدها.

إحياء التراث الفلسفي الإسلامي القديم، أو عمل بحوث ودراسات حول شخصيات فلسفية إسلامية، أو حول قضايا فلسفية إسلامية، أو كتابة تاريخ حول الاتجاه الفلسفي الإسلامي القديم، يضاف إلى ذلك أن بعض المستشرقين كانوا أساتذة فلسفة، وأدخلوا بعض المناهج الفلسفية أو النظريات الفلسفية على المادة المدروسة.

الصورة الثانية:

لقد تأثر الاتجاه الفلسفي الحديث في العالم الإسلامي بالاستشراق في موقفه من الإسلام، والنصوص الشرعية، وإذا تحدثنا عن الدور الاستشراقي هنا فلا بد من التذكير بأن الاستشراق قد نشأ على النص الشرعي، فقد كان الكتاب والسنة مصدرا نشاط المستشرقين، وكانت أهم وأشهر الأعمال الاستشراقية تدور حول الكتاب والسنة، لقد كان اهتمام الاستشراق بالكتاب والسنة اهتمامًا لا مثيل له، وفي الوقت نفسه سيئًا للغاية، ومع اتصال فلاسفتنا بهذا التيار لم يسلم أحد منهم من آثاره وكان من أهمها:

١ - أن أكثرهم عند محاولة بحثه عن الإسلام كان يعتمد على جهود المستشرقين، وبهذا وضع وسيطًا غير محايد، فانطبعت كثير من تصورات المستشرقين على الإنتاج الفلسفي ويتضح هذا من خلال:

٢ - مع ضعف علاقة الاتجاه الفلسفي بالدين وجهله الكبير بأمور الإسلام فقد اتصل بمدارس الاستشراق ذات العلاقة السيئة بالإسلام، فتكون لديه موقف أسوأ من الإسلام ونصوصه، سواءً كان ذلك قليلاً أو كثيرًا، ويكفي أن القارئ لإنتاجهم يجد الانتقاض المتكرر للإسلام، والنقد الواضح لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وإلصاق أكبر التهم بالإسلام ونصوصه ووضع أعظم الشبهات حوله بصورة لم نعرف لها في التاريخ مثيلاً، فهذا الموقف العدائي لم يقع مع أي ديانة في التاريخ، بكل هذه المؤسسات والدعم الدولي وقيام متخصصين على ذلك.

فمع كثرة الاحتكاك بدراساتهم لا بد أن يُحدث في المسلم أثرًا، فكيف إذا صاحبه قبول لمثل هذا الإنتاج.

٣- إحياؤهم التراث الفلسفي والكلامي والصوفي صاحب العلاقات السيئة مع نصوص الإسلام، وهذا أثر في كثير ممن استفاد من هذا التراث في تعامله مع النصوص الشرعية.

نكتفي بهذا، ونختم بشيء مهم، وهو أننا لا نبالغ فنطلب من المستشرقين أن ينصفوا الإسلام أو يعدلوا معه، أو يقولوا كلمة الحق، فإن طبيعة العلاقة بين الاستشراق والإسلام لا تسمح بهذا، إننا نرى أن العداء بين الأخوين قد يدفع أحدهما إلى الخطأ على أخيه أو التعدي عليه، فكيف والأمر بين أمتين متعارضتين تمامًا منذ أن ظهرت أمة الإسلام، وقد أخبرنا الله سبحانه وتعالى بأن أمة اليهود والنصارى لن ترضى عنَّا، فكيف والاستشراق يتبع أمة تملك قوة وحضارة، فهل يمكن أن يتنازل ويعترف أن هناك حقًا غير ما كتب وأخرج.

ولكن المستغرب فعلاً هو التتلمذ البليد من قبل بعض المسلمين، وأخْذُ أغلب ما عندهم على أنه حق، وأنه أفضل ما كتب حول الإسلام، ثم ينتقل إلى منابر الصدارة في العالم الإسلامي، ويتحدث عن الإسلام وكأنه أكبر عالم في الإسلام، وبعضهم إذا أراد إدخال دراساتهم إلى المسلمين، قام بمدح هؤلاء المستشرقين وأنهم يختلفون فمنهم المنصف للإسلام ومنهم المعادي للإسلام، وهو إنما يستفيد من المنصفين، وإذا بحثت في حقيقة هذا المنصف وجدته من أسوأ الناس مع الإسلام.

وكمثال فهذا جورج سيل، أحد المستشرقين الذين قاموا بترجمة القرآن، حيث كتب في مقدمة ترجمته الافتراءات المعهودة حول القرآن ومنها: أن القرآن ليس وحيًا، وليس معجزًا، وأنه يحتوي على التكرار والتناقض، وأنه مُستمَّد في معظمه من اليهودية، ليس في موضوعاته فحسب، بل وكذلك في تقسيمه إلى أجزاء وأحزاب، وإلى سور وآيات،

ووصف الرسول ﷺ بأنه مؤلف القرآن ومخططه باحتيال ومكر، بمعونة آخرين[1] (وصرّح .. بهدفه من الترجمة، وهو تسليح النصارى البروتستانت في حربهم التنصيرية ضدّ الإسلام والمسلمين؛ لأنهم وحدهم قادرون على مهاجمة القرآن بنجاح، وإني أثق بأن العناية الإلهية قد ادخرت لهم مجد إسقاطه)[2] حتى أصبحت هذه المقدمة (تعد أحد المراجع الأساسية التي يستعين بها المنصرون في هجومهم على الإسلام والقرآن الكريم، والرسول الأمين ﷺ)[3]، ومع كل ما سبق من عجائب فماذا يتوقع من فيلسوف مسلم أن يقول حوله؟ يقول أحد أكبر فلاسفة العالم الإسلامي الدكتور عبد الرحمن بدوي عن جورج سيل: (وكان سيلاً منصفًا للإسلام، بريئًا رغم تدينه المسيحي من تعصب المبشرين المسيحيين وأحكامهم السابقة الزائفة، فلم ينكر نبوة محمد. ذلك لأنه كان من أنصار نزعة التنوير التي انتشرت في أوربا في تلك الفترة، وكان يرفض كل وسائل الضغط والإكراه التي كانت تلجأ إليها الكنيسة الكاثوليكية ...)[4]، فإذا كان هذا هو المنصف للإسلام، فيا ترى من هو المعادي للإسلام!

ثالثًا: الفلسفة الغربية:

تُعدّ الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة من أعظم المؤثرات في الاتجاه الفلسفي الذي ظهر في العالم الإسلامي، وعلاقة الأخير بالفلسفة الغربية لا يشوبها أي شك، وتأثره بها في أشد الوضوح والبيان، حتى أصبح من الممكن أن يقال أن أغلب الفلسفة التي في العالم الإسلامي كانت امتدادًا للفلسفة الغربية، ولأهمية العلاقة بين الفلسفة الغربية والفلسفة في العالم

---

(١) انظر: أحمد غراب، رؤية إسلامية للاستشراق، ص٣٤ .

(٢)انظر: أحمد غراب، رؤية إسلامية للاستشراق، ص٣٥.

(٣) المرجع السابق ص٣٦.

(٤) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٢٥٢ .

الإسلامي، فهي أهم العلاقات القائمة، لذا سنقف معها أطول من غيرها، والفلسفة الغربية التي نقف معها، هي الفلسفة الحديثة والمعاصرة، لآثارها الواضحة، وعلاقتها القوية بالفلسفة في العالم الإسلامي.

الفلسفة الغربية الحديثة تبدأ مع بدايات القرن السابع عشر الميلادي مع شخصين مشهورين، أحدهما فيلسوف كبير بل يُسمَّى بأبي الفلسفة الحديثة وهو الفيلسوف الفرنسي ديكارت(١)، أما الآخر وهو معاصر له، ركز على أهمية التجريب ولذا يُعد أبا التجريب الحديث وهو فرانسيس بيكون الإنجليزي(٢).

ويمكن القول أن أغلب التيارات الفلسفية الغربية الحديثة والمعاصرة لا تخرج عن أفكار هاتين الشخصيتين أو عن المنهج الذي وضعاه(٣).

فقد كوّن ديكارت بفلسفته التيار العقلاني، بينما أثر بيكون في تكون التيار الاستقرائي، ومن أتى بعدهما فإما عقلاني أو تجريبي أو منهما سويًا مع الميل أحيانًا إلى الجانب العقلاني وأحيانًا إلى الجانب التجريبي مع تنوع الأسماء.

في استعراضنا التاريخي المختصر، نركز على علاقة الفلسفة الغربية

---

(١) ديكارت فيلسوف فرنسي كبير ويعد رائد الفلسفة في العصر الحديث، وفي الوقت نفسه كان رياضيًا ممتازًا، ابتكر الهندسة التحليلية ولد سنة ١٥٩٥م ومات سنة ١٦٥٠م، انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة (١/ ٤٨٨-٤٩٩)، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات، والنشر، بيروت، ١٩٨٤م، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة ص٢٧٠-٢٧٦، ط ١، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧م.

(٢) بيكون «فرانسيس» فيلسوف وسياسي إنكليزي ولد ١٥٦١م ومات سنة ١٦٢٦م كان يؤمن بضرورة قيام العلم على أساس التجربة والملاحظة، انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (١/ ٣٩٢-٣٩٩)، معجم الفلاسفة ص٢٠٣-٢٠٦.

(٣) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب ص١٨١، ص١٩٨، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٢هـ، وانظر: موجز تاريخ الفلسفة، تأليف جماعة من علماء السوفيات ترجمة وتقديم د/ توفيق سلوم ص١٥٦، ص١٦٠، ط ١ دار الفارابي، بيروت ١٩٨٩م، وانظر: إ. م. ب وشنسكي -الفلسفة المعاصرة في أوربا- ترجمة: عزت قرني، ص٢٣، وما بعدها، صادر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، ١٩٩٢م.

بالدين لأبعاد ذلك على تيارنا الفلسفي في تعامله مع النص الشرعي.

بلغت النصرانية أعظم مراحل انحرافها وتحريفها في العصور الوسطى، ومع ذلك فقد كانت تمثل الدين وتمثل العلم وتمثل الأخلاق وتمثل السياسة وتمثل كل شيء، وفي الوقت نفسه تقوم باستغلال الإنسان واضطهاده باسم الدين، وتعاقب كل من يخالفها بصورة قاسية[1] وبما أنها كانت مليئة بالانحرافات كان لا بد من مخرج، ولا بد من وجود معارض، وكان من الطبيعي أن يقوم بهذه المعارضة، المفكرون والعلماء، وهذا ما حدث في أوربا[2] فلِوضْع الدين السابق في أوربا قام الفكر الأوربي، والعلم الأوربي معاديًا للدين أو على أحسن الأحوال في غير وفاق تام مع الدين، ومن قَبِلَ بالدين فلا يتم ذلك إلا بعد تحويله جذريًا عما كان عليه إما بالتأويل أو التفسير الرمزي الواسع.

وإذا كان انحراف النصرانية يفسر الموقف الفلسفي والعلمي المعارض لها ويبرره، إلا أنه لا يبرر رفض الدين عمومًا، ولا يبرر التقصير في البحث عن الحق أينما كان، وهذه المسألة تحتاج إلى بحث طويل، ولذا سنكتفي بالنظر في تاريخها وعلاقتها بالدين، والدين كان يمثل النصرانية أو اليهودية، ونعود إلى ديكارت وبيكون.

بالغ بيكون في أمر الحس والتجريب في الوقت نفسه في رفض القديم وطالب بمنهج جديد للمعرفة، وناقش بعض الموروثات من خلال الأوثان الأربعة، القبيلة، والكهف، والمسرح، وساحة السوق[3]، وبهذا أسس

(١) انظر مثلاً: محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص٩٠-٩٢، ط ٤. دار الشروق، القاهرة ١٤٠٩هـ، وسفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة ص١٢٣-١٣٣، الدار السلفية للنشر والتوزيع، الكويت ١٤٠٨هـ.

(٢) انظر: محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص٢٧-٧٨، سفر عبد الرحمن العلمانية ص١٤٥-١٦٤.

(٣) انظر: رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، ترجمة أحمد الشيباني، ص٦٨-٧٠، ط ٣، دار القارئ العربي، مصر ١٤١٥هـ، وانظر: موجز تاريخ الفلسفة، ص١٥٨، وانظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (١/ ٣٩٥).

بيكون التجريبية، وقد (كان التيار التجريبي أكثر جذرية بالنسبة للموروث وأكثر رفضًا للتراث الفكري القديم الذي كان العلم وقتئذ جزءًا منه، فهو يفض المسلمات كلها بلا استثناء باعتبارها أوهامًا أو شبه أوهام)[1].

لقد رفض القديم بشكله ومضمونه، ونشأ مرتبطًا بالعلم، وقام كردة فعل على العقلانية التي لم تعط الواقع دوره، وعلى الدين المعهود لديهم لكثرة الأساطير فيه، ومن هنا نشأ الدين الطبيعي عند هؤلاء ضدّ الدين العقائدي، ولهذا يعتبر تيارًا إلحاديًا[2]، فالتيار التجريبي يميل إلى رفض الأديان وعدم قبولها وإخراجها من حيز الاهتمام، وإذا تم التفات إليها فإنها من باب النقد وكشف ما فيها من أوهام وأخطار وانحرافات، وغالبًا ما تكون الأديان هي النصرانية واليهودية، ومن اتصل من العالم الإسلامي بهذا التيار بمعناه الضيق أو الواسع، فقد أثر فيه كثيرًا، وظهر رفض الموروث القديم ورفض الإسلام أو رفض بعضه.

أمَّا الجانب الآخر وهو التيار العقلاني فقد كان مؤسسه الفيلسوف الكبير ديكارت. كان مشروع ديكارت الفلسفي يمثل انقلابًا على الفلسفة في زمنه، والخروج بفلسفة جديدة ومنهج جديد يقوم على الاهتمام بصياغة نظام فكري قوي ومتماسك، وبراهينه سليمة، ويمكن أن يطبق على كل شيء[3]، ومنذ قيام الاتجاه العقلاني لم يكن راضيًا من الوضع الديني القائم، ولم يرفض قضايا العقيدة الأساسية وخاصة ركنها الأساسي وهو الإيمان بوجود الله، وإذا كان إنكار وجود الله لم يكن ظاهرة معروفة في أوربا حتى

---

(١) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص١٩٨.

(٢) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص١٩٨، ١٩٩، وأهل الاتجاه المادي يجعلون بيكون رائد الفلسفة المادية الحديثة، انظر: موجز تاريخ الفلسفة ص١٥٦، والاتجاه المادي من حيث العموم يُعد في قائمة التيارات الإلحادية المعاصرة، انظر بدوي موسوعة الفلسفة (١/ ٢٢٠).

(٣) انظر: روناند سترومبرج، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، مرجع سابق، ص٧٣، وانظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق ١/ ٤٩١.

عصر ديكارت إلا أنه منذ القرن السابع عشر أصبح له وجود كبير، ومن هنا كانت العقلانية أقرب إلى عدم إنكار وجود الله، بخلاف التجريبية التي كانت أقرب إلى الإلحاد[1].

ولكن الإيمان بالله عند العقلانيين إنما هو بالصورة التي تخيلتها عقولهم، ومن ينظر إلى حقيقته لا يجده يبتعد كثيرًا عن الموقف التجريبي، فديكارت مثلاً (يرى وجود الله أمرًا ضروريًا، بوصفه أيضًا المحرك الأول للكون. ولكن وضع الله – في نظر ديكارت – لا يزيد عن كونه المحرك الأول، وذلك لأن آلة الكون هي التي تحرك نفسها بعد أن حركها الله، فكل جزء من التيار الدائري يدفع أمامًا بالجزء الآخر وذلك بعد الدفعة الأولى من الله .. الله ضرورته تتمثل فقط في كونه المحرك الأول)[2] ومن هنا كان حظ العقائد قليلاً في الفلسفة العقلانية، وعندما نسمع أو نقرأ أن الفلسفة العقلانية مؤمنة، فإيمانها لا يتجاوز هذا القدر، ثم تصاغ قضايا الفكر والأخلاق والسياسة والحياة وفق عقولهم، مع العلم أن ديكارت عندما بنى منهجه استثنى أربعة أمور لا يطبق عليها وهي: (العقائد والكنيسة، والكتاب المقدس، والعادات والتقاليد والأخلاق، ونظام الحكم)[3] إلا أن حقيقة فلسفته فيها مزاحمة للأمور السابقة ووضع صورة جديدة عنها،

(١) ذكر عبد الرحمن بدوي في موسوعة الفلسفة أهم تيارات الإلحاد في العصر الحديث وهي:
١ – التيار المادي ظهر في القرن السادس عشر، والسابع عشر، والثامن عشر، مثل جاسندي ولدمتري ودولباك.
٢ – التيار الإنساني أصحاب النزعة الإنسانية المطلقة مثل فويرباخ وباور وماركس وغيرهم.
٣ – ارتباط الإلحاد كذلك بنزعة اللاإرادية مثل هربرت سبنسر وهكسلي ودوبرس.
٤ – ارتبط الإلحاد كذلك بالتحليل النفسي الفرويدي مثل فرويد ويونج وفروم.
٥ – ارتبط الإلحاد كذلك بالوضعية المنطقية عند كارناب ومدرسة فيينا.
انظر: **موسوعة الفلسفة** (١/ ٢٢٠، ٢٢١).

(٢) انظر: ورنالد سترومبرج، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث**، ص١٦، وقد غيرت (أما الله فضرورته)، إلى (الله ضرورته)، لتناسب السياق.

(٣) انظر: حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، ص١٨٣.

خلاصة هذه البداية للفلسفة الغربية أنها قامت على معارضة الدين، فعند التجريبيين كانت صريحة، وعند العقلانيين كانت ذكية عن طريق إقصاء الدين، ومزاحمته بالصياغات الجديدة والتي توصل إلى إلغائه.

هكذا كانت النشأة الأولى ولكنها تطورت حتى أوصلت العالم الغربي إلى أزمة كبيرة، ظهرت في الأنظمة الفكرية القائمة، وفي أوضاع الناس القائمة المليئة باليأس والإدمان والمخدرات والانتحار، والأمراض النفسية، وأخيرًا العبادات الجديدة المنتشرة في أوساط الشباب، وجماهير الناس.

وسنذكر بقية الشخصيات المشهورة والتيارات المعاصرة المشهورة حتى يومنا هذا، وسيكون هذا العرض مختصرًا بما يناسب مساحة البحث، ويمكن ربطه بموضوعنا، ونعتمد في هذا العرض على آخر الدراسات في تاريخ الفكر الأوربي وهو كتاب الدكتور حسن حنفي، «**مقدمة في علم الاستغراب**»[1]، ففي القرن السابع عشر نجد أهم أحداث التيار العقلاني كالتالي:

---

(١) الدكتور حسن حنفي صاحب توجه يساري متطرف كما سيأتي ذكره في ثنايا البحث، ولكنه في عرضه لتاريخ الفكر الأوربي كان جيدًا في الجملة، لهذا اعتمدنا عليه مع تنبهنا لطبيعة اتجاهه والعودة إلى مراجع أخرى لمطابقة عرض حسن حنفي عليها، ومن هذه المراجع:

١- **تاريخ الفكر الأوربي الحديث**، رونالد سترومبرج وترجمه أحمد الشيباني.
٢- **قصة الفلسفة**، د. مراد وهبة.
٣- **تاريخ الفلسفة** (الفلسفة الحديثة) أميل برهييه ترجمة جورج طرابيشي.
٤- **الفلسفة المعاصرة في أوربا**، إ.م. بوشنكي، ترجمة د. عزت قرني.
٥- **دراسات في الفلسفة المعاصرة** (الجزء الأول) د. زكريا إبراهيم.
٦- **فلسفات تربوية معاصرة**، د. سعيد إسماعيل علي.
٧- **تشكيل العقل الحديث**، كرين برينتون، ترجمة شوقي جلال.
٨- **قصة الفلسفة**، ول ديورانت، ترجمة فتح الله محمد المشعشع.
٩- **تاريخ الفلسفة الحديثة**، يوسف كرم.
١٠- **تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث**، أندريه كريسون، ترجمة نهاد رضا.
١١- **موسوعة الفلسفة**، د. عبد الرحمن بدوي.
١٢- **معجم الفلاسفة**، جورج طرابيشي.

بعد ديكارت أتى المتأثرون به، فكان منهم صغار الديكارتيين[(١)] الذين لم يبتعدوا كثيرًا من ديكارت، وكان منهم كبار الديكارتيين[(٢)]، وكانوا قسمين: يمين ويسار، (اليمين يؤول المذهب ويقرأه ابتداء من جانبه المحافظ، واليسار يؤوله ويقرؤه ابتداء من الجانب التحرري)[(٣)]، فاليمين الديكارتي لازال يعطي أهمية للإيمان بوجود الله، ويسير في خطى **ديكارت**[(٤)] أما اليسار، فهو يعطي الأهمية للعقل والعلم والحس والإنسان وإلغاء أو إقصاء الدين والخالق وما يتصل بها[(٥)]، ففي اليمين نجد **مالبرانش**[(٦)]، و**ليبنتز**[(٧)(٨)] وعلى الطرف الآخر يوجد **اسبينوزا**[(٩)] صاحب كتاب «**رسالة في اللاهوت والسياسة**»، حيث قام بنقد واسع للدين في هذا الكتاب، فنقد الدين والنبوة والمعجزات والنبي والوحي، وقد قام بنشره في العالم الإسلامي الدكتور حسن حنفي واهتم به كثيرًا من أجل نقد تراثنا المنقول كما يقول[(١٠)]. ومع اليمين

---

(١) انظر: **مقدمة في علم الاستغراب** ص١٨٦.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٨٧.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١٨٧.

(٤) انظر: رونالد سترومبرج، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث** ص٧٨.

(٥) انظر: المرجع السابق ص١٤٦.

(٦) **مالبرانش**، فيلسوف فرنسي، من أنصار مذهب ديكارت مع نزعة دينية وصوفية و اضحة (١٦٣٨-١٧١٥م)، انظر بدوي، **موسوعة الفلسفة** (٢/ ٤٢٩-٤٣٣).

(٧) **ليبنتز أوليبنتس** فيلسوف وعالم رياضي ألماني، (١٦٤٦-١٧١٦م) ومما اشتهر به محاولته إقناع ملك فرنسا، لويس الرابع عشر بالقيام بغزو مصر، والقضاء على الدولة العثمانية ابتغاء حماية أوربا من غزوات الأتراك كما يقول بدوي، انظر **موسوعة الفلسفة** (٢/ ٣٨٧-٣٩٧).

(٨) انظر: حسن حنفي ص١٨٨، ورونالد ص٧٨.

(٩) انظر: حسن حنفي ص١٩٠، ١٩٢، ورونالد ص٨٠، ٨١. **واسبينوزا فيلسوف** هولندي الموطن، يهودي الديانة (١٦٣٢-١٦٧٧م) يؤمن بالله، بصورة تشبه أهل وحدة الوجودة ويُعد أكبر ناقد للكتاب المقدس وأسفار العهد القديم، انظر بدوي، **موسوعة الفلسفة** (١/ ١٣٦-١٤٤).

(١٠) انظر: حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** ص١٩٣ في الحاشية، وانظر: **رسالة في اللاهوت والسياسة**، سبينوزا، ترجمة حسن حنفي ص٧، ط ٣، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

واليسار هناك فيلسوفان، (أقرب إلى الوسط الديكارتي إن جاز التعبير وهما بسكال وآرنو .. ويدعوان إلى التقوى الباطنية وليس إلى النفاق الديني، وبالتالي يمثلان اليسار .. وكلاهما يدافع عن الدين والإيمان ويبرران المعتقدات التقليدية وبالتالي يكونان أقرب إلى اليمين)(١)، وقد توسع مجال الديكارتية فتجاوز الفلسفة إلى العلوم الإنسانية من علوم (الدين والأخلاق والقانون والسياسة والاقتصاد)(٢) وتأثر بها شخصيات كثيرة ويهمنا منها من كان له مع الدين موقف حيث (وجه بييربيل الشك الديكارتي إلى اللاهوت، ودخل في نقاش مع الكاثوليكية. ترك الدين ودعا إلى التسامح. درس دراسة نقدية العقيدة المسيحية باعتبارها نوعًا من الأساطير. لم يكن من المؤلهة ولكنه كان لا مباليًا بالنسبة إلى الدين. ولم يكن ملحدًا كما لاحظ فولتير بل استطاع أن يجعل الآخرين ملحدين يكوِّنون مجتمعًا من الملحدين .. وقد ظل أثره في استمرار فلسفة الشك في فلسفة التنوير. واستعمل هيوم وفولتير حججه للهجوم على اللاهوت التقليدي. وفتح قاموسه المجال للماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر)(٣)، وهذا

---

(١) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب ص١٩٣، وانظر: رونالد ص٨٢-٨٤، **وبسكال** رياضي، وفيزيائي، ومفكر فرنسي (١٦٢٣-١٦٦٢م)، وقد وقعت له محنة جعلته يتوجه إلى المسيحية بقوة. ويرى أن وجود الله لا يمكن أن يدرك بالعقل ولا بالقلب، بل فقط بواسطة الوحي أو الدين، انظر: **موسوعة الفلسفة** (١/ ٣٥٣-٣٥٧)، **وآرنو** قس لاهوتي، ومنطقي رياضي فرنسي. ١٦١٢-١٦٩٤، انظر **مقدمة في علم الاستغراب** ١٩٤ هامش ٢٤.

(٢) حسن حنفي، ص١٩٤، وانظر رونالد .. ص١٤٦.

(٣) انظر: حسن حنفي ص١٩٤، وانظر: رونالد، ص١٤٦، **وبيربيل** مفكر، وناقد فرنسي (١٦٤٧-١٧٠٦م)، كان ابنًا لراع «قسيس» بروتستانتي، ثم تحول إلى الكاثوليكية ثم عاد إلى البروتستانية ثم انفصل عن كل عقيدة دينية، ونزع إلى الشك، وإلى تحكيم العقل، وكتابه الرئيسي الذي اشتهر به حتى اليوم هو «**معجم تاريخي نقدي**» في مجلدين، وقد كان لهذا المعجم **تأثير** هائل في الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر، واستفاد منه أصحاب نزعة التنوير، وقد ركز في معجمه على مشكلة وجود البشر في العالم، واستقلال الأخلاق عن الدين حتى أنه من الممكن قيام مجتمع أخلاقي وملحد في الوقت نفسه.

يذكرنا بموقف طه حسين أو ببعض مواقفه من قضايا الدين، وإن استعمل منهجه أكثر في الجانب الأدبي.

أما التيار التجريبي الذي بذر بذوره بيكون فاهتم بالعلم وحده، وطالب بفصله عن النصرانية، وبالغ في شأن الحس والتجربة وعلى أن العلم سيكون به صلاح العالم وسار في نفس التيار كل الحسيين التجريبيين مثل جون لوك، **ديفيد هيوم**(١)، **جون ستوارت**(٢)، **رسل**(٣)... إلخ، ومن هنا انصرف همهم عن النصوص الدينية والنصوص العقلية إلى النصوص العلمية فقط (... وضع

=وفي المقابل فإنه يجد أعظم الناس تقوى أهل مخاز خلقية، ويمثل لذلك بداود عليه السلام، انظر: **موسوعة الفلسفة** (١/ ٣٩٩-٤٠١)، وإذا أحسنا الظن قلنا إن مواقفه هذه بسبب فساد الكنيسة ورجال الدين، وتحريفهم الكتب المقدسة وكتابة أشياء حول الأنبياء لا تليق بهم، وإنما هي افتراء، ولكن أين الشك والعقلانية، وانتقد التاريخي من بيل ورفاقه؟ لماذا لا يتأكدون من هذه الروايات حول داود عليه السلام؟ ولماذا لا يشكون فيها؟ ولماذا لا يجربون عليها منهجهم النقدي؟

(١) **ديفيد هيوم** فيلسوف ومؤرخ إنجليزي (١٧١١-١٧٧٦م)، وقد كان ذا نزعة حسية مغالية، ويمكن تحديد موقفه من الدين بالنفي أكثر منه بالإيجاب، كان متحمسًا للدين ولكنه بعد اطلاعه على بعض الكتب فقد إيمانه، ثم بدأ بكتب حول الدين الطبيعي وركز على نقد كل الأدلة التي تثبت وجود الله، وانتهى ببطلان كل الحجج التي قيلت للبرهنة على وجود الله، ورأى أن كل ما يتعلق بالدين -وخاصة الدين النصراني- هو مجرد خرافات، انظر **موسوعة الفلسفة** (٢/ ٦١١-٦١٩).

(٢) **جون استوارت**، فيلسوف إنجليزي (١٨٠٦-١٨٧٣م) برز في المنطق ومناهج البحث العلمي، ومن أكبر دعاة مذهب المنفعة، انظر موسوعة الفلسفة ٢/ ٤٦٦-٤٧٢.

(٣) **رسل** فيلسوف إنجليزي (١٨٧٢-١٩٧٠م) أسهم خصوصًا في ميدان فلسفة الرياضيات والمنطق الرياضي، وكان يعتقد أن الميتافيزيقا هي الكفيلة بحل مشاكل الكون بطريقة عقلية بدلاً من الدين، وكان رسل قد تخلى عن العقائد الدينية منذ الثانية عشرة من عمره.

انظر: **موسوعة الفلسفة** (١/ ٥١٧-٥٢٤)، وزكي نجيب محمود، **من زاوية فلسفية** ص١٨٨-٢٠١، ط ٤، دار الشروق، القاهرة ١٤١٤هـ، ومعجم الفلاسفة لجورج طرابيشي ص٢٨٩.

نيوتن[1] نموذجًا للعلم الجديد اعتبره الفلاسفة العقليون فيما بعد مثل كانط نموذج اليقين ليس في العلم وحده بل في الفلسفة كذلك)[2].

وانتقلت التجريبية من ميدان العلم إلى ميدان الأخلاق، والدين، عند هوبز، ولوك، وتولاند، فأما **هوبز**[3] فصاغ نظرية مادية آلية ورفض كل شيء يتعلق بالدين، وتدور فلسفته المادية حول ثلاثة أفكار رئيسية منها أن الله نفسه من صنع الخيال يتم تصوره على أنه جسم كبير، وسار على آثاره أكبر الفلاسفة الإنجليز، وهو **جون لوك**[4]، وهو الذي جعل مهمة الفلسفة النقد، أما **جون تولاند**[5]، فقد حاول تأسيس دين جديد بديل عن الدين الموجود، وهو الدين الطبيعي وقام بنقد الدين العقائدي والكنسي.

---

(١) **إسحاق نيوتن** (١٦٤٣-١٧٢٧م) فيزيقي إنجليزي من أعظم علماء القرن الثامن عشر في الفيزياء والرياضيات، انظر **الموسوعة العربية** (٢/ ١٨٧٢)، **ومعجم الفلاسفة** لجورج طرابيشي ص٦٣١.

(٢) انظر: حسن حنفي، ص٢٠١، وإن كان إسحاق نيوتن في الاتجاه التجريبي الذي غلب عليه الإلحاد إلا أنه كان مساندًا للإيمان بوجود الله، انظر: رونالد سترومبرج، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث**، مرجع سابق ص٨٦.

(٣) انظر: حسن حنفي ص٢٠١، ٢٠٢، وانظر رونالد، ص٧٩. **وهوبز** فيلسوف إنجليزي، ومفكر سياسي كبير (١٥٨٨-١٦٧٩)، وقد كان ماديًا فعاليًا في المادية، إذ كان يرى أن كل ما هو موجود هو مادة، واستبعد الله لأنه **لا** علة له وهو لا يهتم إلا بالمعلومات واستبعد الوحي لأن ما يعرف بالوحي لا يستفاد بالتعقل وبهذا استبعد اللاهوت فالدين اخترعه الناس بسبب اعتقادهم في الأرواح، وجهلهم بالعلل، وعبادتهم لما يهابونه، انظر: **موسوعة الفلسفة** (٢/ ٥٥٤-٥٦٢).

(٤) انظر: حسن حنفي ص٢٠٢، ٢٠٣، وجون **لوك** فيلسوف إنجليزي تجريبي(١٦٣٢-١٧٠٤)، وآراءه في الدين غريبة ومع هذا يقول عنه بدوي أنه كان مسيحيًا مخلصًا في إيمانه، وكان يعتقد أن الكتاب المقدس موحى به ولكنه مع ذلك كان يرى أن الوحي ينبغي أن يمتحن بواسطة العقل **موسوعة الفلسفة** (٢/ ٣٨) وانظر أقوال أطراف أخرى فيه عند رونالد ص١٦٣ وسواء كان ملحدًا أو مؤمنًا فإن مناهجه وفلسفته فتحا الأبواب أمام الشك وشرطه للمعرفة أن تستند إلى الحس سيؤثر في الأديان.

(٥) انظر: حسن حنفي، ص٢٠٣، ٢٠٤، وجون **تولاند** فيلسوف مادي إنجليزي (١٦٧٠-١٧٢٢م) كأثر بفولير وديدرو وهولباخ وهلفيتوس، انظر: **تاريخ الفكر الأوربي الحديث** ص٧١٠.

من وجهة نظر الدين الطبيعي، وتبنى الإلحاد كموقف فلسفي أقرب إليه، أنكر خلود الروح والجزاء الأخروي، وخلْق العالم وإجراء المعجزات، والكتب المقدسة، وفسر الدين تفسيرًا طبيعيًا وفي نفس الطريق كان جان ميليه[1].

لقد (تميز القرن السابع عشر إذن بوضع القصدين الرئيسين في الوعي الأوربي: العقلانية والتجريبية)[2] يقول رونالد: (عندما يفكر المرء بغاليلو ونيوتن وديكارت وسبينوزا، وهوبس ولوك ولايبنتز، يستحيل عليه آنئذٍ أن ينكر كون القرن السابع عشر، عصر العقل. ونحن نعني بقولنا السالف أن المفكرين الرئيسين قد بذلوا الجهد الجهيد بغية إيجاد منهاج للتحليل العلمي يتصف بالدقة والصرامة والتطور والمنطق، ويكون طبيعيًا من حيث إنه لا يستند ولا يستشهد مباشرة بعلل خارقة للطبيعة) أما عن الخالق سبحانه وتعالى عند هؤلاء فيقول: (وكانوا يفترضون وجود الله بوصفه الضامن المطلق لكون منتظم .. زد على ذلك أن قلة من الناس بدأوا يتساءلون عما إذا كان من الحكمة أن نبحث حتى في الأسفار المقدسة عن حقائق الدين. فينبغي للمرء ألا يسلّم بأي شيء مُسند. وأنه إذا كان الكتاب المقدس «العهدان القديم والجديد وسواهما» يزعم بأنه موحى به من الله، فيتوجب عليه أن يبرهن على ذلك. والحق أن طلائع النقد الجديّ للكتاب المقدس ظهرت في القرن السابع عشر وكان من أبرز نقاده الكاهن ريتشارد سيمون..)[3].

هكذا ختم هذا القرن بالبداية الجدية والصريحة في نقد الدين، ونقد النصوص المقدسة، وبناء فلسفات تكون بديلة عن الدين، وبناء تصورات للخالق سبحانه وتعالى بديلة عما كان معهودًا لديهم.

---

(١) جان ميليه فيلسوف مادي فرنسي (١٦٦٤-١٧٢٩) انظر: حسن حنفي، ص٢٠٤.

(٢) حسن حنفي، ص٢٠٤.

(٣) رونالد – ص١٧١، ١٧٢.

وجميع الشخصيات السابقة وجد لدينا من يترجمها إلى العالم الإسلامي ويتبنى بعض أفكارها وهذا واضح عند أفراد الجيل الثاني والثالث الذين عاشوا في القرن العشرين، ويكفي أن ننظر إلى أي كتاب للمشاهير العرب في هذا القرن إلا ونجد ذكرًا لديكارت أو اليمين الديكارتي أو اليسار الديكارتي أو التجريبيين خاصة هوبز ولوك.

ننتقل الآن إلى القرن الثامن عشر- الذي اشتهر عند الغرب بفلسفة التنوير فبعد العقل في القرن السابق، يأتي التنوير في هذا القرن. ويظهر في هذا القرن الفيلسوف الألماني كانط[1] الذي يحاول الجمع بين العقل والحس ويؤسس فلسفة نقدية حديثة، وكان ذا نزعة عقلية تامة ومع هذا فهو (لم يكن وضعيًا تجريبيًا خالصًا) وكذلك لم يكن (ميتافيزيقا خالصًا، بل كان مِزاجًا من كليهما.. ومن هنا يمكن التحدث عن نوع من الازدواج في عقلية كانط: جانب عقلي صارم ملتزم بالبرهان العقلي والتجريبي الدقيق، وجانب أخلاقي يخلي مجالاً للأماني الإنسانية، في ميدان الأخلاق)[2] وإذا نظرنا إلى أهم قضية عقدية لازالت محل أخذ وردّ عند الفلاسفة الغربيين وهو وجود الله، فإن كانط (ينتهي إلى أن من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية ...)، ولكن (هذا لا يثبت إمكان البرهان على عدم وجوده فالاستحالة قائمة بالنسبة إلى كلتا القضيتين المتناقضتين: إثبات وجود الله عن طريق العقل النظري، وإثبات عدم وجود الله بالعقل النظري)[3] إلا أنه عاد وأثبت وجود الله عن طريق العقل

---

(١) انظر: حسن حنفي، ص٢٠٦-٢١٢، وكانط أو كنت يقول عنه بدوي: أعظم فلاسفة العصر الحديث (١٧٢٤-١٨٠٤م)، وقد كانت والدته شديدة التدين. لهذا ألحقت ابنها بأحد المعاهد الدينية. وبقي فيه ما يقرب من ثمان سنوات، وقد كان مهتمًا في مرحلته الفلسفية بنظرية المعرفة. انظر: **موسوعة الفلسفة** (٢/ ٢٦٩-٢٩٥).

(٢) عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة** (٢/ ٢٧٠).

(٣) المرجع السابق ٢/ ٢٨١.

العملي وهو أقل من العلمي[1]. هكذا كان موقفه من أهم القضايا العقائدية وهي الإيمان بالله فما بالك بغيرها. أما في جانب الفلسفة فأهميته كما يقول حسن حنفي: (أنه خلق عالمًا فلسفيًا جديدًا طبع الفلسفة الأوربية كلها بطابعه. وبصرف النظر عن كبار الكانطيين في مرحلة الذروة، فشته، وهيجل، وشلنج، وشوبنهور استمرت الكانطية لدى الكانطيين الجدد في القرن التاسع عشر والعشرين ...)[2].

وعاصره في مكان آخر، وعلى نفس الطريق الفيلسوف الأيرلندي بركلي في بريطانيا الذي جمع بين مذهب لوك الحسي، وبين الإيمان التقليدي[3].

كانط ومدرسته والمتأثرون به أو القريبون من فكره **كشيلر وجاكوبي**[4] أهل الرومانسية والتصوف، كانوا جميعًا أقرب إلى المثالية والاعتراف ولو بصورة غير صريحة بوجود الخالق سبحانه وتعالى، إلا أنه عند أكبر فيلسوف غير ممكن البرهنة عليه فما بالك بالأديان والنبوة، والوحي، والنصوص المقدسة، وإذا كان واقعهم الديني يمكن أن يفسر هذا الانحراف الفلسفي في الدين وهروبهم من الدين، ولكن إذا كان يفسر فإنه لا يبرر كل هذا الشطط في جانب الدين، إلا أن هناك تيارًا أسوأ من هؤلاء وهم التيار التجريبي في القرن الثامن عشر حيث (أخذت منحى ماديًا صريحًا يقوم على تحليل الجهاز

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٢٨٥).

(٢) انظر: حسن حنفي، مقدمة في **علم الاستغراب** ص٢١٣، وانظر في نفس الصفحة عشرات الأسماء الكانطية.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٢١٤، وبيركلي فيلسوف إنجليزي مثالي، بلغ مرتبة الأسقف في الأكليروس (١٦٨٥-١٧٥٣م) انظر: **تاريخ الفكر الأوربي الحديث** ص٦٩٧، وحسن حنفي: السابق ص٢١٤ هامش ٦٥.

(٤) انظر: حسن حنفي ص٢١٥، وشيلر فيلسوف ألماني برز في فلسفة القيم (١٨٧٤-١٩٢٨م) وبعد تنقلات دينية مال إلى مذهب أهل وحدة الوجود. انظر: **موسوعة الفلسفة** (٢/ ٣٩-٤٢)، أما جاكوبي فهو فيلسوف مثالي رومانسي ألماني (١٧٤٣-١٨١٩م).

العصبي.. ويمكن تصنيفها في ثلاث: التجريبية الإنجليزية، المادية الفرنسية، التجريبية في الأخلاق والاقتصاد)[1].

لقد كان في التجريبية الإنجليزية فلاسفة مشاهير مثل **جراي**[2]، **وهارتمي**[3]، وهيوم[4] صاحب الصياغة الحقيقية للتجريبية الإنجليزية وممثل قمتها في القرن الثامن عشر، وقد كان موقفه تبعًا لهذا المسلك الإنكار والتكذيب للقضايا الدينية، بل و(أعطت شهرة دراساته في الدين الطبيعي وموقفه النقدي من الدين الرسمي، إذ لا نستطيع أن نعرف من الدين إلا أقل حد ممكن عن طريق اللاهوت الطبيعي)[5] إلا من عرف بتأسيس اللاهوت الطبيعي هو بريستلي، وهو يختلف عن الدين الطبيعي السابق الذي عرف مع جون تولاند فذلك يوصل إلى الإلحاد، أمَّا هذا فيعتبرونه خير موصل إلى الله[6].

أما المادية الفرنسية فكان من أشهر فلاسفتها (**دي لامتري**[7]، **هلفسيوس**[8]، **دي شامب**[9]،

---

(١) انظر: حسن حنفي، مقدمة في **علم الاستغراب**، ص٢١٧.

(٢) **جراي**: باحث إنجليزي، ورجل دين (١٦٦٩-١٧٤٥م) عن حسن حنفي مقدمة في **علم الاستغراب** ص٢١٧، هامش ٧٤.

(٣) **هارتلي**: طبيب إنجليزي، وفيلسوف مادي، وعالم نفس (١٧٠٥-١٧٥٧م) عن حسن الحنفي. المرجع السابق ص٢١٧ هامش ٧٥.

(٤) **هيوم**: فيلسوف ومؤرخ إنجليزي (١٧١١-١٧٧٦م) سبقت ترجمته.

(٥) المرجع السابق ص٢١٨.

(٦) انظر: المرجع السابق ص٢١٩، **وبريستلي** عالم وفيلسوف، مادي إنجليزي (١٧٣٣-١٨٠٤م) عن حسن حنفي ص٢١٨ هامش ٧٨.

(٧) **ولامتري** طبيب مادي وفيلسوف (١٧٠٩-١٧٥١م) حسن حنفي. المرجع السابق ص٢١٩، هامش هامش ٨١.

(٨) **وهلفسيوس**، فيلسوف مادي فرنسي. (١٧١٥-١٧٧١م) حسن حنفي، المرجع السابق ص٢١٩ هامش ٨٢، وانظر: رونالد **تاريخ الفكر الأوربي الحديث**، المرجع سابق ص٧٧٢.

(٩) **ودي شامب** راهب (١٧١٦-١٧٧٤م) حسن حنفي، المرجع السابق، ص٢٢٠ هامش ٨٣.

كونديالك[1]، **هولباخ**[2]، **كابانيس**[3]، **لابلاس**[4])[5]، وكانت تقوم على تقوم على الإلحاد فهلفسيوس مثلاً يرى أن (الإلحاد للخاصة والإيمان للعامة)[6]، ودي شامب (يرى أن الله فكرة صنعها الإنسان، وأن الإلحاد ميزة الخاصة المستنيرة) أمّا هولباخ فقد (هاجم الدين والفلسفة المثالية... إذ ينشأ الدين من جهل البعض وخوف البعض الآخر، وخداع فريق ثالث)[7]، وهكذا كانت التجريبية عمومًا في موقفها من الخالق والأديان.

سبق أن ذكرنا أن كُتَّاب الغرب يسمون القرن الثامن عشر قرن التنوير، ونقف الآن مع التنوير وفلاسفة التنوير، خاصة مع الدعوات الفلسفية المنتشرة في العالم الإسلامي التي تدعوا إلى حاجتنا إلى عقل تنويري، وفلسفة تنويرية.

(فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر هو اجتماع العقلانية والتجريبية معًا في فلسفة واحدة ثم توجيهما نحو النقد الاجتماعي من أجل تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية)[8] ومن أهم سماتها جعل

---

(١) **كونديالك**، فيلسوف حسي فرنسي، وكان صديقًا لمحرري «**الأنسكلوبيديا**» **تأثر** بلوك وبالغ وبالغ في الحسية وله نظرة في اللغة فهي اختراع إنساني محض، وليس هبة من الله ولا من الطبيعة. وامتد تأثيره إلى اللسانيات المعاصرة، إذ تأثر به بريال الذي تأثر به فرديناند دي سوسير مؤسس علم اللسانيات المعاص. هذا العلم قد تأثر به أكثر الفلاسفة العرب المعاصرين، انظر: **موسوعة الفلسفة** (٢/ ٣١٨، ٣١٩).

(٢) **هولباخ** فيلسوف مادي فرنسي (١٧٢٣-١٧٨٩م) انظر: تاريخ الفكر الأوربي الحديث ٧٧٣.

(٣) **كابيانيس**: فيلسوف مادي، وطبيب فرنسي مستنير (١٧٥٧-١٨٠٨م) عن حسن حنفي، المرجع السابق، ص٢٢، هامش ٨٧.

(٤) **لابلاس** فيلسوف رياضي فرنسي (١٧٤٩-١٨٢٧م) عن حسن حنفي، المرجع السابق ص٢٢١ هامش ٨٨.

(٥) انظر: حسن حنفي، المرجع السابق ص١١٩.

(٦) انظر: حسن حنفي، المرجع السابق ص٢١٩.

(٧) انظر: حسن حنفي، المرجع السابق ص٢٢٠.

(٨) انظر: حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** ص٢٢٢.

السلطان التام للعقل فقط، والاتجاه نحو العالم الحسي[١]، وأشهر تيارات التنوير هو التيار الفرنسي، فقد كان أكثر جرأة أمام الأديان، والنظم السياسية.

ومثال ذلك فلاسفة دائرة المعارف: ديدرو[٢]، ودالمبير[٣]، وفولتير[٤] وفولتير[٤] خاصة في القاموس الفلسفي أو في كتابات مونتسكيو وروسو.

وأكثرهم مادية ومعاداة للأديان هم فولتير، وديدرو، ودالمبير، وفولتير يعد ممثل فلسفة التنوير، وأشدهم نقدًا للأديان وحاول تأسيس دين جديد، ويُعد مؤسس النقد التاريخي للكتب المقدسة بعد اسبينوزا، وكذلك نايجون صديق ديدرو[٥] الذي يرى أن كل الديانات مزيفة، وضرورة ترك البحث عن الله[٦].

وقد كان التنوير كذلك في إيطاليا وألمانيا[٧]، وكان من أشهر فلاسفتها فيكو في إيطاليا، لسنج في ألمانيا، وهردر في بريطانيا وأمريكا[٨]، وهيوم في بريطانيا، وأصحاب التأليه الطبيعي في أمريكا، وأخيرًا في روسيا حيث قام التنوير فيها (بما قام به التنوير عامة في فرنسا وإيطاليا وألمانيا وأمريكا من

(١)انظر: حسن حنفي، المرجع السابق ص٢٢٢.

(٢) **ديدرو** فيلسوف فرنسي (١٧١٣-١٨٧٤م)، انظر **معجم الفلاسفة**، لجورج طرابيشي ص٢٦٧-١٦٩. ط ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٧م.

(٣) **والمبير**: عالم رياضي، وكاتب فرنسي (١٧١٧-١٧٨٣م)، وواحد من أبرز ممثلي الفكر الفلسفي في «عصر الأنوار»، انظر: **معجم الفلاسفة**، ص٢٥٣-٢٥٥.

(٤) **فولتير**: كاتب ومفكر، فرنسي شهير (١٦٩٤-١٧٧٨م)، وقد كان يرى أن من مهام الفيلسوف فقام بنقد الكتب المقدسة، وفولتير قد خاض مرارًا في هذا النقد، خصوصًا في كتابه «**القاموس الفلسفي**» المرجع السابق ص٤.

(٥) **نايجون** صديق **ديدرو** ومساعده في نشر «دائرة المعارف» (١٧٣٨-١٨١٠م) عن حسن حنفي، المرجع السابق ص٢٢٧، هامش ١٠١.

(٦) نظر: حسن حنفي، المرجع السابق ص٢٢٤-٢٢٧.

(٧) نظر: حسن حنفي، المرجع السابق ص٢٣٠.

(٨) نظر: حسن حنفي، المرجع السابق ص٢٣٤.

نقد الكهنوت، والدعوة إلى العلم ...)[1]، هكذا كان التيار العقلاني المثالي والتجريبي، والتنويري، يقيمون فلسفتهم ضدّ الدين أو بعيدًا عن الدين، وهم غالبًا في صراع دائم مع الدين، وإن كان الانحراف الديني قد يفسر هذا الموقف الفلسفي ولكنه لا يبرره، ومع هذا فعند الغرب يعتبر القرن الثامن عشر أفضل القرون في التوفيق بين العقل والدين، إذا قيس بما حدث في نهاية القرن السابع عشر وبدايات الثامن عشر، حيث (سيطرت الروح النقدية[2] وكادت تنفرد في الميدان ... ولم يبق أي شيء مقدسًا، فالله بالذات بالذات جاءوا به إلى المحاكمة، وقد طلب الناس من المكتبة المقدسة أن تقدم ما يثبت صحتها إلى محكمة العقل)[3]، لقد تكوّن موقف خاص من الدين من أغلب التيارات السابقة، هذا الموقف تمثل في المذهب الربوبي أو الدين الطبيعي الذي يحتاج إلى وقفة، أهل المذهب الربوبي هم من (يؤمنون بالله فقط)[4] وهذا ما يريدونه فقط، وإيمانهم بالله حسب تصوراتهم، أما بقية الأديان والشرائع فلا حاجة إليها لأن (العصر كان عصر تحويل الفكر إلى فكر دنيوي)[5]. والربوبيون كانوا يعظمون دور العقل في كشف كل شيء، شيء، ومعرفة كل شيء، ومن أهم هذه الأمور معرفة الله، ومن هنا فلا حاجة إلى مصدر آخر بل (قاموا بشن هجوم مضاد على الأسفار المقدسة، حيث أظهروا تناقضاتها الذاتية وسخافاتها المنافية للعقل)[6] العقل وحده عند الربوبيين (وبدون أن يكون في حاجة إلى وحي أو إلهام، قادر على قيادتنا إلى الفهم الصحيح للدين والأخلاق ...)[7] ورنالد يرى أنهم

---

(١) نظر: حسن حنفي، المرجع السابق ص٢٣٥.

(٢) أي في نهاية القرن السابع عشر وبدايات الثامن عشر.

(٣) رونالد «**تاريخ الفكر الأوربي الحديث**»، ص١٧٣.

(٤) انظر: المرجع السابق ص١٧٣. مع العلم أن إيمانهم بالله إنما هو حسب ما تمليه عليهم تصوراتهم الفاسدة.

(٥) انظر: المرجع السابق ص١٧٣.

(٦) انظر: المرجع السابق ص١٧٥.

(٧) انظر: المرجع السابق ص١٧٦.

(فشلوا في تثبيت مذهبهم الوضعي)، ولكنهم (نجحوا في إحراج الدين المسيحي وفي تشويه سمعته)[1] كانت بداية المذهب الربوبي أو الديني الطبيعي في إنجلترا وانتشر فيها وكان المرء (... يستطيع أن يقرأ الكثير من المقالات والكتب التي تهاجم بجرأة صحة الكتاب المقدس ومصداقيته وخلّوه من التناقض وحتى أخلاقيته .. فالربوبيون الإنكليز قد فتحوا الباب لقرن لا مثيل له في جرأته، حيث استجوبت كل عقيدة وكل نظرية وكل رأي موروث. ولقد تساءل يومذاك أحد الناس قائلاً إذا كان الله بنفسه يُقدَّم إلى المحاكمة، فلم يعد ثمة شيء مقدس أو ثمة قداسة)[2]، وعندما انتقل إلى فرنسا أخذ صورة أشد قسوة، وخاصة مع فولتير وديدرو (وأصبح جزءًا متكاملاً من حركة «الفلاسفة» العظام في فرنسا)[3].

وبعد هذه المسيرة الفلسفية للقرن الثامن عشر، نصل إلى نهاية هذا القرن مع أغلب فترات القرن التاسع عشر، وهذا القرن في الغرب الفلسفي هو قرن هيجل، واليسار الهيجلي، والهيجلية الجديدة بعد كانط العقلاني، وقرن كومت وداروين، وجون ستوارت ميل بعد هيوم التجريبي.

ظهرت تيارات كثيرة متأثرة بكانط مع خروجها عليه، ويقسمها حسن حنفي إلى ستة اتجاهات (ما بعد الكانطية والرومانسية والهيجلية، والمثالية المتطورة والوضعية وأخيرًا الليبرالية والاشتراكية) ولا شك أن الوقوف معها صعب للغاية، ولكن نمرُّ فقط مع أهم الشخصيات ومواقفها الفلسفية تجاه الدين.

أهم من يمثل الكانطية بعد كانط أربعة فلاسفة يعتبرون من (كبار

(١) انظر: المرجع السابق ص١٧٨.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٧٩. ويظهر أن الأنسب للسياق (وكثرة تناقضه) بدل (وخلوه من التناقض).

(٣) انظر: المرجع السابق ص١٨٠. وانظر تعريف «المذهب الربوبي» كما يراه أصحاب الموسوعة ومنهم فولتير في نفس المرجع السابق ص١٨٧.

الكانطيين .. في القرن التاسع عشر: فشته، وهيجل، وشلنج، وشوبنهور)[(١)].

ففشته كان من أعماله (محاولة في نقد كل وحي)[(٢)] وفشته مع كانط يشبه اسبينوزا مع ديكارت.

أما هيجل فيعد (أكثر تأثيرًا على الفلسفة الحديثة)[(٣)]، وكما يقول عنه حسن حنفي: أكبر مفكر ألماني على الإطلاق) كان مفكرًا دينيًا ثم تحوّل إلى الفلسفة المثالية، وأصبحت فلسفته من أكبر الفلسفات مما جعل من أتى بعده يحتار هل هو فيلسوف الإيمان، بالمعنى الغربي للإيمان، أم فيلسوف الإلحاد؟ لأن فلسفته تحوي الأمرين[(٤)].

فنجد له دفاعه عن المسيحية فيكون مؤمن مسيحي ونجد له (النقد التاريخي للكتب المقدسة باعتباره وضعية تاريخية يعكف على الروايات ولا يتعامل مع الروح ...)[(٥)]، أما شلنج فقد اتهم بالإلحاد، وإيمانه شبيه بأهل وحدة الوجود، ولذا فالدين عنده هو أسطورة[(٦)] أما شوبنهور فلم يشتهر،

---

(١) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص٢٤٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٤٣، وفشته فيلسوف مثالي ألماني (١٧٦٢-١٨١٤م)، تأثر بفلسفة كانط النقدية وكان عليه أن يطبق نتائج الفلسفة النقدية على علم اللاهوت، وعلى الوحي الديني. أوصله هذا إلى تأليف «**محاولة لنقد كل وحي**»وقد أثار هذا الكتاب هياجًا شديدًا، وكان له أثر بالغ، وأحدث دويًا في مختلف الأوساط، لهذا اتهم بالإلحاد، انظر: **موسوعة الفلسفة** (٢/ ١٢٨-١٥٦).

(٣) انظر: حسن حنفي، المرجع السابق ص٢٤٥ مع الهامش رقم ١٣. وهيجل فيلسوف ألماني كبير (١٧٧٠-١٨٣١م) وقد كانت السلطات الدينية ترى أنه يمثل خطر على الدين، انظر: **موسوعة الفلسفة** (٢/ ٥٧٠-٥٩٥)، و**معجم الفلاسفة** ص٦٦٤-٦٦٨.

(٤) انظر: حسن حنفي، المرجع السابق ص٢٤٦.

(٥) المرجع السابق ص٢٤٧.

(٦) انظر: حسن حنفي، المرجع السابق ٢٤٩، وشلنج: فيلسوف مثالي ألماني (١٧٧٥-١٨٥٤م)، وبعد وفاة هيجل عين في جامعة برلين، وكانت محاضراته تدور حول فلسفة الأساطير والوحي. انظر: **موسوعة الفلسفة** (٢/ ٢٥-٣٠)، و**معجم الفلاسفة** ص٣٦٨-٣٧١.

وقد سلك التصوف والنيرفانا وكان مثله الأعلى بوذا[1].

ننتقل من كبار الكانطيين إلى الهيجلية، والهيجليون هم أتباع هيجل وقد انقسموا إلى قسمين على التقسيم المشهور: يمين ويسار.

أما اليمين: فحاول الجمع بين الفلسفة والإيمان[2]، ولم يشتهروا كشهرة اليسار الهيجلي. كان كبار الكانطيين يقومون على تطوير كانط أما كبار الهيجليين وهم اليسار الهيجلي فقد كان عملهم أقرب إلى نقد هيجل وتجاوزه، وبهذا أصبحوا رواد فلسفات. فكير كجارد للوجودية وشترنر للفوضوية وفيورباخ للإنسانية وشتراوس وباور لفلسفة اللغة والأساطير والأنتروبولوجيا المعاصرة، وماركس للماركسية[3] (اتجهوا إلى نقد الدين ونقد المجتمع. نقد فيورباخ الدين، وأراد القضاء على الاغتراب الديني .. كما أراد شتراوس أن ينقد النصوص الدينية وبيان نشأتها وتكوينها في الوعي الجماعي التاريخي، وأن العقائد وفي مقدمتها ألوهية المسيح ما هي إلا أسطورة. كما بين باور أن العقائد مجرد إبداعات ذهنية شعبية .. ثم حاول شترنر تخليص الفرد من المذهب المجرد ومن المجتمع وجعله أوحدًا ليس كمثله شيء، له صفات وأفعال، حر طليق، لا قيد عليه من الله أو من الدولة فكان أول مؤسس للفوضوية – وأخيرًا قام ماركس بجمع هذه الخيوط كلها في بيان صلة الفلسفة بالواقع، وعلاقة الفرد بالمجتمع، والانتقال من نقد الدين إلى نقد المجتمع ..)[4].

واليسار مصطلح يدل على الثورة، ونقد الدين والإلحاد، ومن هنا فاليسار الهيجلي كان يقوم على نقد الدين، ورفضه، وإنكار الخالق سبحانه

---

(١) انظر: حسن حنفي، المرجع السابق ص٢٤٩، وشبنهور فيلسوف ألماني متشائم (١٧٨٨-١٨٦٠م)، انظر: موسوعة الفلسفة (٢/ ٣١-٣٧)، ومعجم الفلاسفة ص٣٧٤-٣٧٦.

(٢) انظر: حسن حنفي، المرجع السابق ص٢٥٥.

(٣) انظر: حسن حنفي، المرجع السابق ص٢٥٨.

(٤) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص٢٥٨.

وتعالى، ونسبة الخرافة والأساطير إلى النصوص المقدسة، ونكرر ما قد قلناه سابقًا، أن الوضع الديني في أوربا يفسر مثل هذا الموقف، فعندما يقول أحدهم أن الله أسطورة، ومن صنع البشر فلا شك أن كلامه صحيح إذا كان يقصد الرب كما تصورته النصرانية، فالرب الذي عند النصارى أو عند اليهود أو عند الزرادشتية أو عند البوذية، إنما هو من صنع البشر ومن أساطيرهم، وليس هو الرب الذي أتى به الأنبياء عليهم أفضل الصلاة وأتمّ السلام، وإذا كان هذا الانحراف في أديان أوربا يفسر موقف الفلاسفة والعلماء إلا أنه وكما أشرنا سابقًا لا يبرر هذا الموقف المعارض للدين فضلاً عن أن يبرر الإلحاد الموجود عند اليسار الهيجلي.

وممن يعد أشهر إلحادًا هو فيورباخ (ربط المثالية بالدين، وبالتالي فإن نقد المثالية هو نقد للدين ..)[1]، وقد انتهى به الحال إلى المادية، ودافع عنها مما أثّر في جميع معاصريه من الهيجليين الشبان حتى اعتبر انجلز أنهم كانوا جميعًا فيورباخيين أي ماديين، ويعتبر حسن حنفي (أهم مساهمة لفيورباخ هو نقده للدين، فالدين هو حلم الإنسانية الأرضي، وعلى الإنسان اللاواعي بذاته. فإذا ما استرد الإنسان وعيه، وانتقل من اللاوعي إلى الوعي اختفى الدين، وظهر الإنسان في الطبيعة والمجتمع، الدين اغتراب الإنسان عن نفسه وعن عالمه، وأخذ أهم ما يتصف به الإنسان وهو الوعي بالذات وموضعته خارجًا عنه في (الله) فيتعبده ويقدسه، والحقيقة أن

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢٥٩. وفيورباخ فيلسوف، ناقد للمسيحية، من اليسار الهيجلي (١٨٠٤-١٨٧٢م)، وقد تأثر بهيجل، وكان يميل إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، ولكنه في النهاية ضحى باللاهوت من أجل الفلسفة وانحرف بفلسفة هيجل إلى الإلحاد، والعداوة القوية للدين بوجه عام. وقد انضم إلى اليسار الهيجلي بعد وفاة هيجل الذين ثاروا على سلطة الدولة وسلطة الكنيسة. وركز فيورباخ على أن إله الدين هو تجسيد ما يتمناه الإنسان لنفسه ولم يستطع تحقيقه وقد أثر إلحاده على الماركسية، حيث أخذت الماركسية إلحاده ووسعته، ثم انصبَّ في نقد الدين، انظر: **موسوعة الفلسفة**، ص/ ٢٠٩-٢١٤، و**معجم الفلاسفة** ٤٥٥، ٤٥٦.

الإنسان يعبد نفسه .. ويرجع هذا الاغتراب إلى شعور الإنسان بالعجز أمام القوى الطبيعية والاجتماعية)[1] ومع كل هذا فإن الماركسيين يرون (أن فيورباخ ما زال مثاليًا في دراسته للدين والأخلاق وأنه بسبب الأنتروبولوجيا لم يستطع أن يجد الوسائل الفعّالة لمحاربة الدين ..)[2] وقد كان للفيورباخية أثرها الكبير في ماركس وانجلز. أما بقية اليسار الهيجلي فقد (درس شتراوس تكون الأسطورة في الدين ابتداء من نقد النصوص ومطبقًا ذلك في نشأة أسطورة يسوع المسيح ..)[3] أما باور فقد انتهى (إلى أنه طبقًا لنقد النصوص، وليس لأفكار ميتافيزيقية مسبقة، ليس للمسيح وجود تاريخي أو إلهي بل هو مجرد مثل أعلى أفرزه الوعي الديني الراغب في الخلاص)[4].

أما أشهرهم بقاء في القرن العشرين فهو ماركس، والذي انتقل (من نقد الدين والفكر والأيديولوجيا إلى نقد المجتمع ونقد الاقتصاد السياسي ونقد التاريخ)[5]، ورأى أن الدين من إفراز المجتمع، وبنقد المجتمع وتغييره يمكن صنع أوضاع أخرى تفرز أمورًا أخرى غير الدين مثل الثقافة والفكر بصفة عامة.

---

(١) انظر: حسن حنفي مقدمة في **علم الاستغراب**، ص٢٦٠.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٢٦٠.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٦٠، وانظر: ص٢٦٠، ٢٦١، ٢٦١، ودافيد **فريدريش شتراوس** لاهوتي وشارح ألماني (١٨٠٠-١٨٧٤م) وكتابه الذي أحدث ضجة كبيرة هو: **حياة يسوع** أو **حياة المسيح** والذي قرر فيه أن العقائد المسيحية إنما هي مجرد أساطير، انظر: **معجم الفلاسفة** ص٣٦١، ٣٦٢.

(٤) انظر: حسن حنفي، المرجع السابق ص٢٦١، و**برونوباور** فيلسوف ومؤرخ وناقد ألماني (١٨٠٩-١٨٨٢م)، انظر: **معجم الفلاسفة** ص١٣٥.

(٥) انظر: حسن حنفي، المرجع السابق ص٢٦٢، و**كارل ماركس**، مفكر اقتصادي وسياسي ألماني محمد بدوي، أو فيلسوف واقتصادي ألماني عند طرابيشي. (١٨١٨-١٨٨٣م) اهتم بدراسة فلسفة هيجل، وتأثر بمؤلفات فيورباخ، وموقفه من الدين مشهور فالدين تحقيق خيالي لماهية الإنسان، والدين أفيون الشعوب.
انظر: **موسوعة الفلسفة** (٢/ ٤١٨-٤٢٣)، و**معجم الفلاسفة** ٥٧١-٥٧٦.

ومن فلسفات القرن التاسع عشر- المشهورة الفلسفة الوضعية، و«الوضعية» اسم عام يشمل عددًا من التيارات المادية والتطورية والحسية والتجريبية والنفعية والوضعية[1] فالمادية والتطورية من أشهر فلاسفتها في فرنسا (روبينيه، لامارك، كوفيية، جوبينو، سانت هيلد) أما في إنجلترا، فـ(دالتون، دارون، هكسلي، سبنسر-) أما في ألمانيا (فشنر، فون هلمولتز، السكندرفون، دتيرجن، هيكل)[2]، وكان أغلبهم يرى التطور حاصل في الكائنات دون اتصال بخالق، إنما تطور طبيعي أو مادي أو آلي في هذه الكائنات.

والتطورية هي أول التيارات ظهورًا في العالم الإسلامي مع شبلي شميل وإسماعيل مظهر وسلامة موسى[3]. أما الحسية التجريبية فيظهر من عنوانها تركيزها على جانب الحس والتجربة فقد ازدهرت في ألمانيا عند (بنيكه، فشنر، افنياريوس، ماخ، فوند، تسيهن، وفي فرنسا عندتين وشاركوه، وفي روسيا عند بافلوف، وفي إنجلترا عند بيرسون، وفي أمريكا عند واطسون ..)[4]. أما النفعية و الوضعية فهي كذلك قريبة مما سبق في الاهتمام بالإنسان فقط وقدراته دون اعتبار لأي أمر آخر، فالنفعية (مذهب في اللذة الفردية والمنفعة العامة) و(الوضعية نزعة تجريبية في العلوم الاجتماعية كما هو واضح من تسميتها «الوضعية الاجتماعية» قبل أن تتحول إلى المنطق، وتصبح «الوضعية المنطقية» في القرن العشرين)[5] ومن ومن أشهر فلاسفة النفعية والوضعية (بنتام، وجيمس مل، وجون استيوارت مل، وجون أوستين، والكسندر بين، أوجست كومت، دور كايم، ليفي بريل وغيرهم)، وبعض هذه الأسماء معروفة في العالم

(١) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص٢٧٩.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٢٨٠ وانظر نفس المرجع ص٢٨٠-٢٨٥.

(٣) انظر: زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، ص٤٧ وما بعدها.

(٤) انظر: المرجع السابق ص٢٨٥، والأولان نفعيان والبقية وضعيون.

(٥) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص٢٨٨.

الإسلامي، ومع فتح قسم لعلم الاجتماع في الجامعات الإسلامية، فإن كومت ودور كايم، لا بد من إدخالهما ضمن مواد القسم ودور كايم قد أشرف على أحد المبتعثين إلى فرنسا وهو الدكتور طه حسين[1].

الوضعية بتياراتها السابقة توضع غالبًا في خانة الفلسفات المادية وتضم إلى قسم الفئات الملحدة في موقفها من الدين، فهي في موقفها الديني رافد من روافد الإلحاد[2].

أخيرًا نقف مع الفكر السياسي الذي تأثر بالفلسفة وخرَّج لنا الفكر الليبرالي المتمثل في الجهة الغربية من أوربا، والفكر الاشتراكي الذي استقر في الجهة الشرقية من أوربا، وهذا التيار واسع نذكر بأهم الشخصيات التي تعرّف بها المسلمون منهم سان سيمون وقد كان (فيلسوفًا ماديًا ضدّ مذهب التأليه الديني أو الطبيعي. وكان ضدّ المثالية الألمانية ...)[3] وقد سبق أن ذُكر في العرض التاريخي أن بعض السان سيمونيين كانوا في عصر محمد علي حيث استعان بهم في بعض المجالات.

أما الشخصية الثانية فهو ماركس، وماركس سبق أن ذكرنا أنه من اليسار الهيجلي. لقد قام بصياغة الفكر الاشتراكي، معتمدًا على المادية الداروينية ثم أخذ بها في روسيا (هرتزن، وبليخانوف، ولينين، وكاوتسكي في ألمانيا عند ماركس المتأخر، وانجلز، ومهرنج، وفي إيطاليا عند لابريولا وجرامشي، وفي فرنسا عند لافارج ولانجفين، وفي بولندا عند روز الكسمبورج)[4] وهذه الأسماء لا يخفى على أي مطلع أنها قد ملأت الساحة الإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية وبعد قيام بعض الدول الإسلامية

---

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، (١/ ٤٨٠).

(٢) انظر بعض الأمثلة: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، (١/ ٢٢٠- ٢٢١).

(٣) انظر: حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** ص١٤٨، **وسان سيمون** مؤسس مذهب السان السيمونية في الاقتصاد والسياسة (١٧٦٠-١٨٢٥م) **موسوعة الفلسفة** (١/ ٥٦٩-٥٧١).

(٤) انظر: حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** ص٣٠٤.

بتبني الاشتراكية فأصبح اسم ماركس وانجلز وجرامشي ولينين من أشهر الأسماء في العالم الإسلامي في تلك الفترة. هذه لمحات عن القرن التاسع عشر قرن (الوضعية)، وقرن الاغترار بالعلم والعقل وقرن الإلحاد لدى الفلاسفة والمفكرين، وفي مثل هذا الجو كانت تعيش أولى البعثات الإسلامية، فإذا تصورنا الضعف العلمي والديني لدى أكثر البعثات، وتصورنا بريق الحضارة الغربية، عند ذلك لا نستغرب تأثر بعض أفراد البعثات الأولى بهذا الجو الفلسفي الذي كان يمثل قمة التفكير الأوربي، وخاصة في النزعة المعادية للدين.

نختم هذا الاستعراض بالوقوف مع القرن العشرين الذي اتسع فيه احتكاك المسلمين بالغرب، وزاد الاستعمار الأوربي لأرض المسلمين، وزاد عدد الدارسين في الغرب، فقد كان من أشهر تياراته:

١ - **البراجماتية**[١] التي ميزت المجتمع الأمريكي، وأغلب فلاسفتها أمريكيون مثل تشارلس بيرس مؤسس البراجماتية، ووليم جيمس، جون ديوي، جورج هوبرن ميد، تفتس، موريس، لويس، مع الألماني فاينهيجر، والبريطاني شيللر. ويطبعها من ناحية الدين أنه إن كان نافعًا وضروريًا أخذنا به وإن لم يكن كذلك تركناه، المهم ما يحققه لنا من مصالح، مع المحاولة إلى إقامة البراجماتية كنظام بديل عن العلم السابق والأخلاق السابقة[٢].

وقد قام العالم الإسلامي بابتعاث آلاف الطلاب إلى أمريكا للدراسة هناك، وقد تأثر بعض الطلاب إن لم يكن بها كفلسفة فعلى الأقل كنظام في

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣١٤-٣١٨، والبراجماتية مذهب فلسفي يقيس صدق القضية بنتائجها العلمية، وبهذا فلا يوجد حق ثابت، وإنما الأمور نسبية. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة** (١/ ٣٣٥).

(٢) انظر: محمد إبراهيم مبروك، **احذروا الدين الجديد الإسلام النفعي** ص٩٣، وما بعدها، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، بدون تاريخ.

الحياة الشخصية، وقد وجد من ينشرها في العالم الإسلامي كفلسفة مثل بعض جهود الدكتور زكي نجيب محمود[1].

٢- **الوضعية المنطقية** وهي من أشهر الفلسفات المنتشرة في العالم الإسلامي وهي عبارة عن (صياغة تابعة لمبادئ الوضعية أكثر إحكامًا من أجل التخلص من بقايا الفلسفة النظرية والميتافيزيقا عن طريق تحليل القضايا تحليلاً منطقيًا من أجل صياغة قضايا العلم صياغة علمية دقيقة)[2].

نشأت في «ندوة فينا» وهي ندوة (ضمت مجموعة من المناطقة الوضعيين حول جامعة فينا بين ١٩٢٠-١٩٣٠م. أضافت أدوات التحليل، والصرامة المنطقية للمنطق الرياضي الحديث والتراث التجريبي لهيوم وكومت وماخ، قامت على الاحترام التام للعلوم التجريبية وعلى عدائها للميتافيزيقا واللاهوت)[3] وهي تعتبر أيضًا شكل من (أشكال الإلحاد المعاصر أيضًا: إذ «الوضعية المنطقية» عند كارنب ومدرسة فينا بعامة يرون أن كلمة (الله) هي مجموعة من الحروف .. ويقررون أن قولنا «الله موجود» يساوي تمامًا قولنا «الله غير موجود» لأن كلتا العبارتين خلو من المعنى ...)[4] فإذا كانت بكل هذا الإلحاد فهل سيسلم منها أتباعها. ونحن نرى أن كونها بهذه الصورة يخفف حدّة ردّ الدكتور زكي نجيب علي محمد البهي من أنه خلط المذهب الوضعي لكونت مع الوضعية المنطقية لحلقة فينا، فإن الوضعية المنطقية هي استمرار للمذهب الوضعي، ويهمنا وهو ما ركز عليه البهي أنها ملحدة لا

---

(١) من الأمثلة على ذلك تعريفه بأشهر دعاتها بصورة جذابة، انظر: من زاوية فلسفية، ص٢١٠، ٢١٨، وانظر: صور أخرى في كتاب محمد مبروك السابق ص١١٩، وما بعدها.

(٢) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب ص٣١٨.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٣١٨.

(٤) انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (١/ ٢٢١).

تؤمن بالله وليس شيئًا آخر[1].

لقد (نشأت – الوضعية المنطقية – رسميًا في أوائل العشرينات ثم تحولت في ١٩٢٩م إلى جمعية منظمة نشرت مجلة «معرفة» وسلسلة من النشرات وأعمال المؤتمرات. وكان لها أثرها البالغ على فلسفة التحليل في إنجلترا سواءً في أكسفورد أو كمبردج حتى بعد أن قامت بحل نفسها في الثلاثينات)[2].

٣- بعد ذلك تأتي الواقعية الجديدة.

٤- والكانطية الجديدة.

٥- والمثالية الموضوعية، وهذه الفلسفات ليس لها علاقة واضحة بالعالم الإسلامي فنتجاوزها إلى:

٦- فلسفة الحياة، ونقف وقفة موجزة مع فلسفة الحياة لامتدادها في العالم الإسلامي، فهي فلسفة (تنقد العقل لحساب اللامعقول) بدأت بـ(إدوارد فون هارتمان الألماني مؤسس المدرسة اللاعقلية والإرادية المعاصرة)[3]. لقد عظم دور اللاشعور وجعله أساس الوجود والأخلاق، وقد تطور هذا مع عالم النفس فرويد النمساوي، ويونج السويسري، ثم تأخذ فلسفة الحياة منحىً آخر مع نيتشه في إرادة القوة المتمثلة في «السوبرمان» وقد نقد (الأخلاق المسيحية والنفعية، وعادى الدين وآمن بالإلحاد، وهو صاحب العبارة الشهيرة «إن الله قد مات»

---

(١) انظر: زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، ص٦٦-٦٩، والدكتور زكي يعد داعية المنطقية الوضعية في العالم الإسلامي وأكبر عربي وضعي حيث يقول زكي نجيب محمود: (وحسبنا من ضعف إلمامه بالحركات الفكرية في ميدان الفلسفة أن يخلط بين «الوضعية المنطقية» وبين «المذهب الوضعي» الذي يقول به أوجست كونت، حتى لقد طفق يشرح للناس هذا المذهب ويكيل له الضربات وهو يظن أنه يهاجم ما ندعو إليه) من زاوية فلسفية ص٦٨.

(٢) انظر: حسن حنفي، المرجع السابق ص٣١٨، ٣١٩.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٣٣٦.

منتهيًا إلى العدمية المطلقة ...)[1]، وهذا الاتجاه اللاشعوري، وصاحب فلسفة الحياة مواقفه من الدين واضحة لذا اعتبر بدوي أن من أشكال الإلحاد المعاصر (التحليل النفسي- الفرويدي، لأنه يفسر- فكرة الموجود الأعلى بأنها مستمدة من ثنائية الاتجاه العاطفي)[2]، وقد صاغ برجسون (فلسفة الحياة على نحو علمي دقيق وبأسلوب فلسفي محكم)[3].

٧- **ومن فلسفات القرن المشهورة كذلك «الظاهريات»** عند هوسرل (فقد صاغ الظاهريات كعلم خالص شعوري لا تجريبي ولا صوري من أجل تحقيق وحدة الوعي الأوربي وإعادة تأسيس نظرية العلم التي حاولها ديكارت ثم كانط ثم فشته ثم هيجل. وكانت الهدف الأقصى- للوعي الأوربي كبديل عن الوحي القديم الذي مثلته الكنيسة والعلم القديم الذي مثله أرسطو)[4] لقد أتت الظاهريات كمحاولة لحلّ الأزمة الأوربية أزمة العلوم الإنسانية، بل وبداية أزمة الضمير الأوربي نفسه[5]، وإنقاذ الفلسفة ذاتها[6].

ما أتى بعد ذلك غالبًا أنه امتداد للظاهريات أو ذا صلة بها وهي تمثل عند حسن حنفي (بداية النهاية للوعي الأوربي) ومنها الفلسفة الوجودية

---

(١) المرجع السابق ص٣٣٩.

(٢) انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (١/ ٢٢١).

(٣) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب ص٣٤١، وبرغسون (١٨٥٩-١٩٤١م) فيلسوف فرنسي، انظر معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي ص١٤٥.

(٤) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب ص٣٤٩، ٣٥٠، وادموند هوسرل فيلسوف ألماني من أبوين يهوديين (١٨٥٩-١٩٣٨م) مؤسس منهج الظاهريات، وقد اعتنق النصرانية وأصبح لوثريًا. انظر:موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي(٢/ ٥٣٨)، ومعجم الفلاسفة لجورج طرابيشي ص٦٥٦.

(٥) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب ص٣٦٥، وانظر بوشنسكي الفلسفة المعاصرة في أوربا، ص٩٧، وما بعدها عن أزمة الفلسفة الغربية .

(٦) انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة (٢/ ٦١).

وتقسم إلى مؤمنة، وملحدة[1]. والمؤمنة هنا حسب تصوراتهم ومع هذا فقد اشتهر في العالم الإسلامي الجانب الملحد منها المتمثل في (ساتر، وهيدجر، وميرلوبنتي، وكامو) خاصة مع داعية الوجودية في العالم الإسلامي الدكتور عبد الرحمن بدوي[2].

ومنها كذلك الشخصانية التي تمثل محاولة في البحث عن حل لأزمة العصر الأوربي فكانت مزيجًا من المثالية، والتدين والوجودية، والالتزام الاجتماعي، وانتشرت في أغلب أوربا[3]، ونجد أشهر من كتاب عن الشخصانية في العالم الإسلامي كمذهب يدعو إليه محمد عزيز الحبابي المغربي[4]، ومنها كذلك التوماوية الجديدة[5] فقد كانت كذلك محاولة لتجاوز الأزمة التي يعاني منها الغرب، فكانت محاولة للبحث عن الإيمان، وظهر هذا كذلك في الأوغسطينية الجديدة. نجد للتيارات السابقة أبعادًا في العالم الإسلامي مثل شخصانية الحبابي وجوانية عثمان أمين[6] وإن كان بصورة تعتمد على البعد الإسلامي، بينما كانت في الغرب تعتمد على البعد المثالي والنصرانية.

بعد الحربين العالميتين بلغت الأزمة ذروتها، وظهرت محاولات للبحث عن دين في الفلسفات المثالية والمسيحية المحرفة أو الفلسفات

---

(١) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب ص٣٧٠.

(٢) عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية في العالم الإسلامي وأكبر منظريها وقد كتب سيرته الفلسفية في موسوعته الفلسفية (١/ ٢٩٤-٣١٨).

(٣) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب ص٣٨٢.

(٤) انظر: الفلسفة في الوطن العربي ص٢٦١، وما بعدها، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، العربية، بيروت، ١٩٨٥، ومحمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلة نقدية ص١٨٦، ط ٤، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٩٢م، ومن أشهر أعمال الحبابي الشخصانية الإسلامية، صدر أولاً بالفرنسية ثم ترجم إلى العربية، ط ٢، دار المعارف، القاهرة بدون تاريخ.

(٥) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب ص٣٨٥.

(٦) انظر: محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلة نقدية، ص١٧٦.

الصوفية، ومحاولات أخرى لإعادة النقد من جديد، نقد كل الماضي الفلسفي والأفكار المنتشرة التي ساهمت في هذه الأوضاع وهذه الأزمة، فظهرت مدرسة فرنكفورت وقد (نشأت حول «معهد البحث الاجتماعي» في جامعة فرنكفورت الذي تأسس في ١٩٢٣م وضمت أربعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع: هور كهايمر مديرًا وأدورنو، وماركوز، وهابرماس ...)[(١)]، (وظهر لفظ «النقد» كلفظ موجه للمدرسة، وبدلاً من «الفلسفة النقدية»، مصطلح كانط فضل هور كهايمر، وماركوز تعبير «النظرية النقدية»)[(٢)]، أصبح العقل نقدًا وأصبح النقد هو (تغيير بنيوي في تصور العالم وفي النظرية ... وبالتالي ارتبطت المدرسة بعصر البنيوية تبحث في تغير البنيات في الوعي الأوربي وتغلبه عليها)[(٣)]، وهذه المدرسة اعتمدت على ماركس مع محاولة استثماره وتطويره[(٤)].

وقريبًا من هذه المدرسة تيار «الفكر الاجتماعي» [(٥)] وخاصة مسألة الاتصال بماركس، وهناك شخصيات كثيرة في هذا التيار ويهمنا منها فريق (من علماء الأنثربولوجيا، وعلوم الإنسان مثل شتراوس والتوسير، وفوكو في فرنسا)، وهم (أقرب إلى البحوث الشكلانية الخالصة في الأنثربولوجيا وعلوم الإنسان)[(٦)]، ويهمنا هؤلاء بسبب كثرة المتأثرين بهم في العالم الإسلامي في السنين الأخيرة. لقد اشتهروا بالبنيويين، (سواءً في الأنتروبولوجيا أو العلوم الإنسانية بوجه عام. فقد ظهرت الأنتروبولوجيا البنيوية عند كلود ليفي شتراوس لتعطي الأولوية للشكل على المضمون. الظاهرة الإنسانية بنية مستقلة عن عناصرها المادية سواءً كانت في العقل أم

(١) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب ص٣٩٤.
(٢) المرجع السابق ص٣٩٦.
(٣) المرجع السابق ص٣٩٤، ص٣٩٧.
(٤) المرجع السابق ص٣٩٤، ص٣٩٧.
(٥) المرجع السابق ص٤٠٢.
(٦) المرجع السابق ص٤٠٣.

خارج العقل، تصورًا أو مثاليًا أفلاطونيا. البنية تضبط العلاقات، وتكشف الأنماط. البنية نسق، وللنسق أنساق. والنسق يفعل ويؤثر...)[1]، يعد ليفي شتراوس المؤسس الفعلي للبنيوية وساهم في ذلك التوسير وذلك عن طريق قراءة ماركس وعرضه بصورة جديدة، وكذلك فوكو الذي عمم تطبيق البنيوية على العلوم الإنسانية كلها.

وقد اشتهرت البنيوية في الغرب، ودخلت في اتجاهات كثيرة، واستعان بها فلاسفة وعلماء ونقاد، ثم انتقلت إلى العالم الإسلامي وخاصة في باب النقد الأدبي ثم تطورت لتدخل في كثير من التخصصات، وظهر لدينا من يتأثر بشتراوس أو التوسير وأخيرًا بميشيل فوكو.

وهي بصورتها الغربية بعيدة عن الدين وتعتبر في قسم الإلحاد وامتداد للماركسية.

نقف أخيرًا مع آخر فلسفات القرن العشرين المشهورة وهي:

فلسفة العلوم، والفلسفة التحليلة، والفلسفة التفكيكية.

فلسفة العلوم ظهرت[2] مع ماكس بلانك وريشنباخ وأينشتين، وشرونجر وهيسزنبرج وهمبل وبوانكاريه وبيردوهيم وجوليو كوري وجاستون باشلار وادنجتون وجان بياجية، وغيرهم. وبعض هذه الأسماء لها امتدادها في العالم الإسلامي عند زكي نجيب محمود، والجابري، وبعض المغاربة المتأخرين. ومن أشهر الأسماء ريشنباخ، واينشتين، وباشلار، وجان بياجية.

وفلسفة العلوم تحاول الاتجاه إلى الطبيعة بشكل أكبر[3].

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٤١١، ٤١٢.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٤١٣-٤١٨، مع وجود ترجمات مختصرة في نفس المرجع لكل هذه الأسماء.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٤١٣.

أما الفلسفة التحليلية فهي (آخر ما أبدعه الوعي الأوربي تجمع بين المنهج والفلسفة، بين النظر والتطبيق، وتدل على رغبة دفينة في التفكيك، ورؤية المتناهي في الصغر ...)[(١)]، وقد ألمح حسن حنفي أنه من لفظ التحليل يدل على النهاية للوعي الأوربي يقول: (ففي النهاية اتجه نحو التحليل والتفكيك مما يدل على نهاية النهاية)[(٢)]، ومن أهم فلاسفة التحليل، مور[(٣)]، ورسل[(٤)]، فتجنشتين[(٥)]، وجون وزدم[(٦)]، وهؤلاء في مدرسة كمبردج، وهناك مدرسة أكسفورد[(٧)] قامت مع أوستين[(٨)]، ورايل[(٩)]، وآير شتراوسون[(١٠)].

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٤١٨.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٤١٨.

(٣) مور، جورج إدوارد فيلسوف إنجليزي (١٨٧٣-١٩٥٨م) كان له أثر كبير ربما فاق في العمق تأثير راسل على تطور الفلسفة الأنكلو - ساكسونية، في النصف الثاني من القرن العشرين ودفعها في اتجاه تحليلي وضعي منطقي. انظر **معجم الفلاسفة** لجورج طرابيشي ص٥٩٤.

(٤) سبقت ترجمته.

(٥) فتغنشتين هو منطقي وفيلسوف نمساوي (١٨٨٩-١٩٥١م) رائد «الفلسفة التحليلية» الحديثة، انظر **معجم الفلاسفة** لجورج طرابيشي ص٤٢١.

(٦) جون وزدم (ولد عام ١٩٠٤م) فيلسوف تحليلي بريطاني تعلم في كمبردج وتأثر بفتجنشتين. انظر مقدمة في **علم الاستغراب** لحسن حنفي ص٤٢٣ هامش ١٠٣.

(٧) أوستن فيلسوف إنجليزي (١٩١١-١٩٦٠م) وكان من ممثلي «المدرسة التحليلية» التي سُميت بمدرسة اللغة العادية أو كذلك مدرسة أكسفورد. انظر **معجم الفلاسفة** لجورج طرابيشي ص١٠٦.

(٨) انظر: حسن حنفي، مقدمة في **علم الاستغراب** ص٤٢٤.

(٩) رايل، غلبرت فيلسوف إنجليزي (١٩٠٠-١٩٧٦م) أستاذ الفلسفة بجامعة أكسفورد، ومن رواد ما يُعرف بفلسفة التحليل اللغوي. انظر **معجم الفلاسفة** لجورج طرابلسي ص٢٩٣.

(١٠) وآير، ألفرد فيلسوف إنجليزي (١٩١٠-١٩٨٩م) من رواد الوضعية المنطقية وأتباع حلقة فينا، انظر **معجم الفلاسفة** لجورج طرابيشي ص١١.

وأخيرًا الفلسفة التفكيكية ففي (السبعينيات وبعد مظاهرات الشباب في أوربا في مايو ١٩٦٨م ظهرت محاولة لعمل فلسفة جديدة قادرة على التعبير عن روح الثقافة المضادة)[١]، وفي هذا الجو خرجت الفلسفة التفكيكية (التي قد تكون آخر صرخة للوعي الأوربي قبل إسدال الستار. ليست الحداثة بل ما بعد الحداثة، وليست البنيوية بل ما بعد البنيوية، وليست الماركسية بل ما بعد الماركسية، وهي تضم تحليل بنية العلوم الإنسانية كما هو عند فوكو[٢]، والتوسير[٣] واعتمادًا على بعض جوانب المنهج التحليلي التحليلي اللغوي المعاصر وفلسفة هيدجر وعدمية نيتشه وأسلوبه، وتحليل النفس عند فرويد. نشأت في فرنسا عند أشهر ممثليها دريدا[٤] ودولوز[٥] ودولوز[٥] ...)[٦] والتفكيكية تعبر عن نهاية النشاط الغربي فبعد أن أعلن أعلن نيتشه «موت الإله» تأتي التفكيكية لتعلن بعد ذلك بموت الإنسان، أو قريبًا من ذلك «موت المؤلف».

ولا شك أن العالم الإسلامي اليوم يعج بالدعوات التفكيكية، وقامت شخصيات فلسفية وأدبية بالاستعانة بالتفكيك أو تبنيه كفلسفة أو كمنهج[٧].

---

(١) انظر: حسن حنفي، مقدمة في **علم الاستغراب** ص٤٢٩.

(٢) **ميشيل فوكو** فيلسوف فرنسي ولد عام (١٩٢٦م)، انظر **معجم الفلاسفة** لجورج طرابيشي- ص٤٣٢.

(٣) **التوسير** فيلسوف فرنسي ولد عام (١٩٢١م) في الجزائر واشتهر بقراءته الجديدة لأفكار ماركس، انظر المرجع السابق ص٧٩.

(٤) **جاك دريدا** فيلسوف فرنسي ولد في الجزائر عام (١٩٣٠م) وتأثيره يُضاهي تأثير التوسير، واشتهر بتفكيك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية، انظر المرجع السابق ص٢٥٧.

(٥) **جيل دولوز** فيلسوف فرنسي ولد عام (١٩٢٥م) وهو معجب كثيرًا بنيتشه، انظر المرجع السابق ص٢٦٢.

(٦) انظر: حسن حنفي، ص٤٣٠.

(٧) انظر: مقال الدكتور أحمد عبد الحليم عطية »**التفكيك والاختلاف، جاك دريدا والفكر العربي المعاصر**» في كتاب قضايا فكرية «**الفكر العربي على مشارف القرن الحادي**

في الصفحات السابقة تم عرض بعض الفصول من تاريخ الفلسفة الغربية مع مراعاة علاقتها بالدين ونخرج ببعض النقاط حول هذا العرض:

١- الفلسفة الغربية نشأت في مجملها نشأة غير دينية، تحاول الانفصال عن الدين والابتعاد عنه وإلغائه، وقد يصل في كثير من الأحيان إلى نقده وتكذيبه ومحاربته بشتى الوسائل.

٢- أن هذا الموقف العدائي للدين كان في أغلبه يمثل ردّة فعل خاطئة على الانحراف الواسع في الدين الموجود في الغرب.

فقد ساهمت الكنيسة ورجال السياسة والمشاهير في أوربا في تشويه الدين وتحريفه في العصور الوسطى فخرج بصورة لا تقبل، فقامت الفلسفة والعلم الحديث ضدّ الدين.

٣- أن رفض الدين أو الانفصال عنه أو تهميشه من قبل أغلب الفلاسفة والعلماء لم يكن موقفًا عقلانيًا، بل كان موقفًا عدائيًا يتحكم فيه الهوى والرغبات الخاصة.

وكان يفترض بهم أن يبحثوا الموضوع الديني بشكل سليم، فتتم مناقشة الكنيسة وعلمائها، ويتم البحث عن الحق الديني الذي أتت به الأنبياء – عليهم السلام – في أي مكان كان. أما أن يكون الحل هو قيادة الناس إلى الإلحاد أو الشك أو الحيرة والاضطراب كما هو حاصل في الغرب، فهذا فيه انحراف كبير وتحمل أوزار وآثام البشرية التي ظلت بمثل هذه الأفكار.

٤- أن المواقف الفلسفية الغربية من الدين، كانت لها ملابساتها الخاصة وظروفها الخاصة، وتاريخها الخاص، وأسبابها الخاصة، والموقف عندما

والعشرين» ص١٥٩، صدر عن قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥م. ففي هذا المقال تتبع صاحب المقال الساحة الواسعة التي دخلها دريدا في جانب المفكرين والمثقفين والنقاد في العالم الإسلامي.

يكون له أسبابه وظروفه فإنه لا ينبغي أن يعمم على كل الحالات وعلى كل المجتمعات، أما الذي حدث لدينا في العالم الإسلامي أنه مع الاحتكاك بالغرب بأي صورة كانت، ومع الاطلاع على بعض هذه الفلسفات، تمّ تبنيها ونقلها إلى العالم الإسلامي، وتطبيقها على دين الأمة وثقافتها وأنظمتها دون أي تمييز أو تفريق.

٥- الفلسفة الغربية أقامت مناهج خاصة للتعامل مع الدين والنصوص الدينية، كان يغلب عليها الطابع النقدي، ويأتي في مرحلة أقل الطابع التوفيقي أو التفسير الحديث لها، وقد نقل كثيرًا من هذه المناهج إلى العالم الإسلامي.

ونختم في بيان علاقة الاتجاه الفلسفي في العالم الإسلامي بالاتجاه الفلسفي الغربي.

في البداية من الصعب جدًا استعراض هذه العلاقة لأنها استمرت أكثر من قرن، وإذا كان يمكن أن يُشكك في بعض العلاقات إلا أن الاتصال بالفلسفة الغربية أمر لا شك فيه، وهو يندرج بين التأثر الكبير وهو الأغلب، وبين الاستثمار والاستفادة وهذا قليل للغاية.

عندما نعود إلى الأجيال الثلاثة، فمع الجيل الأول لم تكن الفلسفة الغربية بارزة على مستوى الكل، ولم تكن كذلك معروفة عند الجماهير، ولكنها كانت موجودة بين فئات قليلة عند بعض المثقفين عن طريق الاحتكاك ببعض الأجانب، أو عن طريق تعرف بعض المبتعثين بها، مع أننا نجد منهم التحذير من الفلسفة الغربية، يقول أشهر المبتعثين الأوائل رفاعة الطهطاوي في علوم وفنون أهل باريس (وأما أغلب العلوم والفنون النظرية فإنها معروفة لهم غاية المعرفة، ولكن لهم بعض اعتقادات فلسفية، خارجة عن قانون العقل، بالنسبة لغيرهم من الأمم، غير أنهم يموهونها ويقوونها حتى يظهر للإنسان صدقها وصحتها

...)[1] ثم يقول: (غير أن لهم في العلوم الحكمية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية، ويقيمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردها، وسيأتي لنا كثير من بدعهم، وننبه عليها في محلها - إن شاء الله تعالى -. وإنما نقول هنا: إن كتب الفلسفة يجري فيها الحكم الثالث، من الخلاف الذي ذكره صاحب متن السلم في الاشتغال بعلم المنطق. فحينئذ يجب على من أراد الخوض في لغة الفرنساوية المشتملة على شيء من الفلسفة أن يتمكن من الكتاب والسنة، حتى لا يغتر بذلك، ولا يفتر عن اعتقاده وإلا ضاع يقينه ...)[2].

فإذا كان طالب الأزهر يرى أن أدلتهم التي يخالفون بها الكتب السماوية يعسر على الإنسان ردها، فماذا سيقول من لا يملك شيئًا من علوم الشريعة، ولا يملك كذلك شيئًا من التمكن العقلي والعلمي الذي يمكن أن يميز به ويستطيع كشف الصحيح من غير الصحيح. ومع هذا فقد وجد مع الجيل الأول بعض آثارها، ووجد بعض المتعصبين لها خاصة في جانب نصارى العرب، فقد كان هناك دعوة شديدة للدارونية المادية مع شبلي شميل مثلاً.

أمَّا أفراد الجيل الثاني فقد انتشرت بينهم الأفكار الغربية والفلسفات الغربية لكن لا تصل إلى حدّ التمكن والتبحر فيها، فمثلاً طه حسين حين يتبنى منهج الشك من ديكارت فلا يعني هذا أنه قرأ ديكارت وفهم فلسفته كلها، خاصة إذا عرفنا أن مدة دراسة طه حسين في فرنسا كانت قصيرة، ورسالته في باب آخر غير ديكارت، بل كانت عن ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، وتحت إشراف دور كايم الذي يميل إلى علم الاجتماع، إضافة إلى المدّة التي يحتاجها إلى تعلم اللغة، والحاجة إلى من يقرأ له، ومن هنا فإن امتلاكه للفلسفة وتمكنه منها صعب للغاية، وما يقال عنه، يقال عن أغلب أفراد مرحلته، ففي أربع أو خمس سنوات عاشوها في أوربا تعرفوا على

---

(١) انظر: رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الأبريز في تلخيص باريز**، ص٢٥٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣م.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٥٥، ٢٥٦.

بعض الفلسفات دون أن يصل ذلك إلى فهمها، وكشف حقيقتها حتى يتمكن بعد ذلك أن يكتشف ما فيها من خطأ أو صواب.

لهذا قامت الدعوة إلى التغريب بصورة قوية، دون أن تحمل دعواتهم أي بعد فكري أو فلسفي حقيقي.

أما الجيل الثالث فأغلب هؤلاء من خريجي قسم الفلسفة في الجامعات الناشئة، وقد كان أغلب مدرسيها من المستشرقين أو أساتذة فلسفة غربيين، مثل قيام الفيلسوف لالاند بتدريس الفلسفة في الجامعة المصرية[(١)].

فتمكنوا من معرفتها في المرحلة الجامعية ثم خرج أغلبهم للدراسة في جامعات الغرب وأتموا دراساتهم فيها، وبهذا أصبح الجيل الثالث أكثر معرفة بالفلسفة وأكثر تأثيرًا في تكوينها وإنشائها في العالم الإسلامي، ومعهم قامت المذاهب الفلسفية المتنوعة، وربما لأنهم أدركوا سعة الفلسفة الغربية فرضيَ كل واحد منهم باختيار مذهب فلسفي معين، يدفع إلى هذا الاختيار نوعية الدراسة السابقة وطبيعة الأساتذة فحتى هذا الاختيار لم يكن لهم فيه حريَّة، حتى يختار ما يمكن أن يكون مناسبًا، وأصبحت الاتجاهات الغربية أسماؤها موجودة في العالم الإسلامي فأصبح لدينا الفلسفة الوجودية، والوضعية المنطقية، والفلسفة التحليلية، والماركسية، والمادية، والتطورية، والعلمية، والجوانية، والبرانية والشخصانية، والهيجلية، والديكارتية، والبنيوية، والتفكيكية، وغيرها من المسمَّيات.

وصاحبُ كل اتجاه يصرح دون أي حرج أن فلسفته كانت ذات نشأة غربية وأن الفيلسوف الفلاني هو من أنشأها وأنه ضمن هذا التيار الغربي.

وهذه المسألة لم تعد تحتاج إلى تدليل أو إثبات، ولكن المسألة المهمة في

---

(١) **لا لاند** صاحب «المعجم الفلسفي» المشهور، فيلسوف وباحث في علم المناهج، فرنسي (١٨٦٧-١٩٦٣م). وقد قضى معظم حياته التعليمية في السوربون وجامعة القاهرة يدرس مناهج البحث العلمي، ففي مصر كان في قسم الفلسفة بكلية الآداب وذلك على فترتين الأولى ما بين ١٩٢٦ و١٩٢٨، والثانية ما بين ١٩٣٧ و١٩٤٠.
انظر: موسوعة الفلسفة (٢/ ٣٤٤-٣٤٨)، والمعجم الفلسفي ص٥٢٦، ٥٢٧.

هذا الباب هل فهموا فعلاً هذه الفلسفات، فاستطاعوا بذلك أن يختاروا منها ما يعتبرونه صحيحًا، أم أن المسألة لا تتجاوز الترجمة الحرفية، وصياغتها على أوضاعنا الإسلامية دون أي وعي أو فهم لها؟

الجواب على هذا السؤال عسير، فنحن لا نملك إلمامًا بالفلسفة الغربية، فإنتاج الفلسفة الغربية الحديثة على مدى أربعة قرون يعادل ملايين الصفحات، ولكن لا شك أنه مع هذا الكمِّ الكثير نعرف أنهم لا يستطيعون معرفتها تمامًا، ونكتفي بشهادة أحد المتخصصين في هذا الباب وهو الدكتور طه عبد الرحمن يقول: (ولا يكفي في تحصيل هذه المراجعة[(١)] القدرة على الاشتغال بالفلسفة؛ لأن هذه القدرة قد تكون ثمرة تمرن على تقليد المنقول الفلسفي وعلى محاكاة أهله كما يتمرن المرء على استعمال الآلة وهو لا يعلم شيئًا عن قوانين تركيبها ولا عن أسرار صنعها، فيتوهم بسبب قدرته على استعمالها واستمرار عملها أنه مساو لصانعها في إدارتها والتحكم فيها، حتى إذا تعطلت في يده ظهر له جهله، وتحقق من حاجته إلى غيره. فكذلك الأمر بالنسبة للمنقول الفلسفي، فنحن إلى حد الآن مازلنا نشتغل بها لا يتعدى رتبة استعمال الآلة ولم نرق بعد هذا الاشتغال إلى رتبة العلم بخفي قوانين هذا المنقول كما يعلم صانع الآلة بدقيق أجهزتها)[(٢)].

لقد ساهمت الفلسفة الغربية في تكون الفلسفة في العالم الإسلامي عن طريق أساتذتها وتياراتها ومناهجها حتى أصبحت الفلسفة في العالم الإسلامي صورة عن الفلسفة الغربية في جزء كبير منها وخاصة عند الجيل الثاني والثالث.

أما أثر الفلسفة الغربية في مواقف الفلسفة في العالم الإسلامي من النص الشرعي، فإن أهم هذه الآثار وهو أسوؤها في الوقت نفسه كان في نقد

---

(١) مراجعة للتصور المتوارث عن الفلسفة.

(٢) انظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ص٥٢، ط ١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩٥م.

النصوص الشرعية. كان في البداية عند بعض النصارى في الجيل الأول كشبلي شميل، ثم تطور إلى المسلمين في الجيل الثاني مثل بعض مواقف طه حسين قبل أن يغيرها في آخر حياته، أما الجيل الثالث فقد طغت على كثير منهم خاصة عند الماركسيين والحداثيين وأهل التفكيك من أمثال صادق العظم، وأدونيس، وحسن حنفي، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد وغيرهم، وأصبح نقد النصوص الشرعية من أهم أعمالهم، لقد أصبح النقد عند بعضهم غاية في حدّ ذاته وأصبح منهجًا يُسار عليه، وطريقة وحيدة للتعامل مع التراث، وهم يدخلون في هذا التراث «النصوص الشرعية»، يضاف إلى النقد ما تثيره هذه الفلسفة من الاستهانة بالنصوص الشرعية والشك فيها وعدم تقديسها، ووضع تصورات وأحكام غريبة حولها، والقيام بتفسيرها بصورة عبثية وفوضوية.

لقد كان الطهطاوي في البداية صادقًا مع نفسه، أمام هذه الشبهات الواسعة في كتب الفلسفة مع أنه لم يتمكن من الاطلاع الواسع عليها لانشغاله بغيرها، وكان الدكتور طه عبد الرحمن في النهاية صريحًا مع الفلسفة في العالم الإسلامي في أنها لازالت فلسفة منقولة لم يستطع أصحابُها فهمها.

فكيف يمكن أن يخرج هؤلاء من بين هذا الكم الهائل من الإلحاد والتكذيب بالأديان وإنكارها ونقد النصوص المقدسة دون أن لا يسلم منها ومن آثارها، خاصة إذا عرفنا أن أكثرهم لم يكن ذا اطلاع واضح، أو معرفة جيدة بالإسلام، بل أغلبهم أكثر ما يعرفه عن الإسلام هو ما ألفه في بيئته، تلك البيئة التي كان يستولى عليها علم الكلام والتصوف.

رابعًا: العلوم الإنسانية الحديثة:

لقد ظهر في الغرب علوم جديدة، كانت جذورها موجودة في كتب الفلاسفة أو الكتب الدينية إلا أنه مع العصر الحديث بدأت هذه العلوم

تنفصل عن الفلسفة أو الدين، لتصبح بذلك علمًا مستقلاً ومن أشهرها: علم الاجتماع، علم التاريخ الحديث، علم السياسة، علم الاقتصاد، علم الإنسان أو ما يسمونه بالإنثربولوجيا، وعلم النفس، وعلم اللغة الحديث أو ما يسمونه أحيانًا باللسانيات، مقارنة الأديان .. إلخ

ولكل علم أقسام وتفرعات قد تكبر أحيانًا وتصبح علمًا مستقلاً، وقد يكون هناك اتصال بين أكثر من علم فيكون بذلك علمًا جديدًا.

وكان لكل علم من هذه العلوم رواده ومفكروه ومنظروه ومناهجه ومذاهبه ونظرياته وأتباعه وأعداؤه وهكذا.

وهذه العلوم بعضها قديم وبعضها حديث وبعضها معاصر، حديث النشأة لازال في طور التكون والبناء.

وهذه العلوم دخلت متأخرة إلى العالم الإسلامي مع حرص المترجمين الأوائل، كالطهطاوي ومدرسته على بعض هذه العلوم إلا أنها لم تظهر إلا في القرن العشرين في منتصفه الثاني.

وعلاقة هذه العلوم بالفلسفة في الغرب قوية، فهناك علاقة تفاعل بين الفلسفة وهذه العلوم، الفلسفة تعطي هذه العلوم وتتأثر بها في الوقت نفسه، وكذلك هذه العلوم تأخذ من الفلسفة وتستفيد منها وتؤثر فيها في الوقت نفسه.

إلا أنه في القرن السابع عشر والثامن عشر وأغلب التاسع عشر كانت الفلسفة هي المؤثرة في العلوم، بينما في جزء من القرن التاسع عشر والقرن العشرين أصبحت العلوم تقود الفلسفة إلى مجالها وتؤثر فيها وكمثال فقد أثرت الألسنيات الحديثة في أغلب الاتجاهات الفلسفية المعاصرة.

والآن ننظر إلى علاقة هذه العلوم بالفلسفة في العالم الإسلامي.

لقد كانت البعثات الأولى حريصة على مثل هذه العلوم وغيرها من العلوم الطبية والهندسية والصناعية.

وبما أن هذه العلوم وخاصة علوم الاجتماع وعلوم النفس واللغة كانت ذات اتصال بالفلسفة، فقد كانت تكتب بصيغة فلسفية وتستمد بعض قضاياها من الفلسفة، فاحتك هؤلاء المبتعثون بالفلسفة بعلم منهم أو بدون علم، ولكنها كانت تؤخذ كعلم والعلم كان يؤخذ بكل أريحية ودون مناقشة، وبدأت البعثات تنشر هذه العلوم بأبعادها الفلسفية، وعن طريق هذا الجزء الفلسفي الموجود في هذه العلوم بدأت الفلسفة تعرف طريقها إلى العالم الإسلامي.

فعلوم الدين المتمثلة في علوم الكلام والتصوف فيها جزء من الفلسفة وعلوم الغرب المستقدمة فيها جزء من الفلسفة، وما بقي إلا أن يأتي تيار فلسفي، فيحاول فصل هذه الأجزاء وإخراجها مستقلة، إضافة إلى أن تيار الفلسفة عندما بدأ يتكون لم يُعان كثيرًا، لأن المتعلمين قد عرفوا جزءًا منها إما في علوم الكلام والتصوف أو في العلوم الإنسانية الغربية التي أصبحت تدرَّس في الجامعات الإسلامية.

إذًا لم يكن أثر هذه العلوم صريحًا ومباشرًا في تكوّن الفلسفة خاصة لدى الجيل الأول بل كان يتم ذلك بصورة غير مباشرة، عن طريق ما تحويه من أفكار فلسفية إن لم تكن هذه العلوم فلسفة أو أشبه بالفلسفة، وكمثال لنظرية خرجت من عالم أحياء وهي النظرية التطويرية التي أصبحت مذهبًا فقد أخذت عن دارون(١) وهو (عالم حيوان إنجليزي ١٨٠٩-١٨٨٢م) كوّن نظرية في التطور بدأ فيها بالحيوان فأثبت أن هناك تطور في الحيوان من حيوان أقل إلى حيوان أفضل وهكذا، ثم تطور به الأمر إلى الإنسان فقال: (إن ملَكات الإنسان العقلية وغرائزه وتصوراته الأخلاقية والدينية هي نتاج تغيرات بيولوجية مفيدة، انتقلت ورسخت في النوع الإنساني بواسطة

(١) سبقت ترجمته.

الوراثة)[1] ولذا جعله بدوي في طائفة أهل الإلحاد[2]، فهو لا يرى أن للأديان حقائق في ذاتها وإنما فائدتها أنها وسائل بيولوجية للمحافظة على البقاء[3].

فهذا المذهب المزعوم بعلميته أخذ به شبلي شميل وبقوة حتى إلحاده، وأخذه بصورة أخف إسماعيل مظهر[4] وأثرت بعد ذلك بصور مختلفة في الفلسفة والعلوم الناشئة في العالم الإسلامي، وأصبح همّ الناس هو التطور في كل شيء حتى في الدين ولكن بصورة سيئة[5]، وبنفس الوتيرة سارت لدى الجيل الثاني فـ«طه حسين» مثلاً كان مشرفه في باريس عالم الاجتماع المشهور دور كايم ويظهر أن نظرية الشك أو منهج الشك قد أخذه من مشرفه دور كايم لا من ديكارت فقد تتلمذ عليه ما بين (١٩١٤ إلى ١٩١٧م) وتحت إشرافه حضر الرسالة التي نال بها الدكتوراه وعنوانها: «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» ...)[6] فإن من قواعد المنهج في علم الاجتماع الذي وضعها أنه يجب أن نستبعد بطريقة تنظيمية كل الأفكار السابقة وهي القاعدة الأولى في منهج ديكارت[7] وهي نفس الفكرة التي بدأ بها طه حسين مشروعه في كتابه في الأدب الجاهلي.

ومع كثرة البعثات في بداية هذا القرن، كان همهم الحصول على العلم، دون أن يميزوا بين علم وعلم، فانهمك كثير منهم في النظريات الاجتماعية

---

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (١/ ٤٧٤).

(٢) انظر المرجع السابق (١/ ٢٢).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٧٤).

(٤) انظر: زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، (ص٤٧).

(٥) انظر: محمد قطب، واقعنا المعاصر (ص٢٩٦، ٢٩٧) ط ٢، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، جدة ١٤٠٨هـ.

(٦) انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (١/ ٤٨٠).

(٧) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٨٢)، أمَّا موقف دور كايم من الدين والذي ظهرت آثاره على طه حسين بعد عودته إلى مصر، فانظر إليه (١/ ٤٨٣، ٤٨٤) نفس المرجع.

أو النظريات الاقتصادية أو النفسية أو غيرها على أنها علوم، مع أنها إلى الآن لم تصبح علومًا بالمعنى الحديث للعلم، بل هي أقرب إلى الفلسفة، أو إلى التفكير العام.

وكذلك استمر الأمر لدى الجيل الثالث، إلا أن العالَم الإسلامي بدأ يعرف بعض الشخصيات المتخصصة في هذه العلوم، والأمر في حقيقته لا يتجاوز نقل نظريات، ومن أمثلة ذلك المنهج اللغوي الحديث، أو علم اللغة الحديث، فقد كان أكثر تأثيرًا وشهرة لدى الجيل المعاصر، حيث امتدت آثار دي سوسير اللسانية إلى من بعده في الغرب، وهكذا أخذها كثير من المتفلسفين في العالم الإسلامي، وبدأوا يطبقونها على النصوص الشرعية، مثل أركون والجابري ونصر حامد أبو زيد وعلي حرب وغيرهم، وسيأتي لها بعض الصور أثناء البحث.

لقد أصبح المتأخرون يستعينون بهذه العلوم قبل التفلسف، سواءً كان ذلك مع الإسلام ونصوصه، أو مع قضايا العلم والسياسة والاقتصاد ونشاطات الحياة المختلفة.

ونكتفي بمثال على دعوتهم إلى ذلك في أشهر شخصية يتعامل مع هذه العلوم وهو محمد أركون(١)، وبهذا ساهمت هذه العلوم في تهيئة الجو العام لقبول الفلسفة، وساهمت في تكوين الفلسفة، وساهمت في عماليات المتفلسفين مع الإسلام أو مع النصوص الشرعية.

---

(١) انظر مثلاً استهار أركون للعلوم الإنسانية المعاصرة في نشاطه في مقال هاشم صالح مترجم أركون إلى العربية «الترجمة والعلوم الإنسانية: محمد أركون نموذجًا» ضمن كتاب «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟» ص١-١٧، ط ١، دار الساقي، لندن ١٩٩٣م.

الفصل الثالث

تصورهم للقرآن والسنة

كيف ينظر الاتجاه الفلسفي إلى القرآن والسنة؟

وماذا يعتقد فيهما؟

وكيف يتصورهما؟

هذا ما نحاول مقاربته في هذا الفصل، مع العلم أن كثيرًا من قضايا هذا الفصل، ستأتي في فصول البحث القادمة، ولكن نحاول أن نعطي صورة مجملة، وهذه الصورة ستأتي شواهدها التفصيلية لاحقًا.

هناك بعض المكونات الأساسية للاتجاه الفلسفي، هذه المكونات أصبحت جزءًا لا ينفصل منه، لقد نشأت معه منذ بدايات ظهوره، ثم أصبحت ركنًا من أركانه بعد تكونه، وأصبحت عقيدة ثابتة فيه، لم يتم مراجعتها إلى الآن، ومن أهم هذه المكونات أمران:

الأول: حول الخالق سبحانه وتعالى، فالاتجاه الفلسفي إذا آمن بوجود الله، فهو يؤمن به إيمانًا مطلقًا، أي بدون أسماء أو صفات، شيء مجرد.

الثاني: حول الدين، فالاتجاه الفلسفي، سواءً كان مؤمنًا أو ملحدًا، فهو يرى أن الدين لا يعبر عن حقائق، فالاتجاه المؤمن يرى أن الأديان السماوية، إنما هي مثالات للحقائق، أما الاتجاه الملحد فهو يرى أن الأديان أساطير وخرافات صنعها البشر.

ومن هذين الأمرين الخطيرين ندخل إلى الموقف المتوقع والواقع كذلك حول الكتاب والسنة، وحول نصوص الأنبياء عمومًا.

فعلى الأمر الأول: يلزم نفي صفة الكلام، ويتبعها نفي كون القرآن من كلام الله، ووحي من الله.

وعلى الأمر الثاني: الدين ذو طابع أدبي وخيالي وأسطوري وتبعًا لذلك فالقرآن والسنة، لا يخرجان عن ذلك، لأنهما المعبران الحقيقيان عن الدين.

إذًا فالتصور والموقف أصبح واضحًا، فعن طريق تعطيل الخالق سبحانه وتعالى من أسمائه وصفاته وأفعاله، تمّ فصله عن الحياة، وتمّ فصل الوحي الموجود بين أيدينا عن الموحي سبحانه وتعالى. وبهذا أصبح نصًا يشابه النصوص البشرية، إلا أنه يتميز عن بعضها بأنه نص أدبي وخطابي وتخييلي وأسطوري وليس نصًا علميًا وعقليًا يعبر عن وقائع حقيقية، أو أشياء حقيقية، صحيح أن كثيرًا منهم لم يعد يناقش صفة الكلام، ومسألة خلق القرآن، أو هل هو وحي أم لا؟ كما كانت تُناقش عند المسلمين، فهم يعدون هذه المسائل من مسائل اللاهوت التي لا تعنينا، ولكنهم فتحوا أبوابًا

أخرى مليئة بالشبهات والانحرافات، ونقف مع أهم المواقف حول الكتاب والسنة أو التي تعطي في النهاية تصورًا عامًا لهم حول الكتاب والسنة وهي:

أولاً: نصوص الكتاب والسنة، والنصوص الدينية عمومًا، نصوص فنية أو أدبية أو تخييلية أو تمثيلية أو مجازية، وهذه النصوص تخاطب الوجدان والعاطفة، وهي أشبه بالنصوص الأدبية والفنية، وهي تختلف عن النصوص العلمية والحقائق العقلية، وهذا عند أحسنهم حالاً[1]. أما عند أسوأهم حالاً فتجد ما هو أعظم من ذلك، وهذا مشهورٌ عند أهل النزعات العلمية المتطرفة، أو المادية أو الماركسية أو غيرها.

ثانيًا: عدم التعظيم للكتاب والسنة، يظهر ذلك في الحديث العام عنهما، أو في التعامل المباشر معهما، أي مع الآيات والأحاديث. فهم يتعاملون مع الآيات والأحاديث كتعاملهم مع أي نص بشري ليس له أي مكانة أو قداسة، وهذا الأمر إنما حصل بعد ما يُسمى «بفصل النص عن قائله» كما يأخذ به المتأثرون بعلوم النقد الحديثة، والذي تطور مع البنيوية، وظهر موضوع «موت المؤلف» كركن أساسي من مكونات المدارس الحديثة، محاولة الاهتمام بالنص لوحده، دون ربطه بقائله مهما كان هذا القائل، وهذا إن كان في نصوص البشر قد يقبل المناقشة، والأخذ والرد، إلا أنه في كلام الله له أبعاد خطيرة، وإذا كان هذا نتيجة صراع طويل في الغرب، بين فروع فكرية مختلفة، فإن هذه النتيجة لا يجوز نقلها وتعميمها على كل الثقافات وكل الأديان وكل النصوص، فضلاً عن أن تنقل إلى الإسلام ونصوصه.

الثقافة الغربية قد أماتت الإله بعد إعلان نيتشه بموت الإله، ثم أماتت الإنسان مع البنيوية وما بعدها، ومن هنا فلا يوجد قائل ولا مؤلف ولا كاتب، إنما هناك بُنى معينة، تخلق هذا النص وتوجده، وإذا كان هذا وضع

---

(١) انظر مثلاً قصة عقل لزكي نجيب محمود ص٩٤، ٩٥، ص١٠٨، ١٠٩، ط ٣، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ١٩٩٣م.

فئة ثقافية معينة في الغرب ويخالفها فئات ترى أهمية الواقع وأهمية القائل، فلا أدري لماذا يستعجل هؤلاء النقلة للفكر الغربي، بنقل قضية الاهتمام بالنص بعيدًا عن قائله ومؤلفه وكاتبه.

أما في العقيدة الإسلامية، فإن قضايا الإيمان مترابطة، ومن أهمها الإيمان بالله، والإيمان برسله، والإيمان بكلامه، فكلام الله وكلام رسله لا يمكن فصله عن قائله والمتكلم به، وبهذا تبقى أمور كثيرة، منها عظمة هذا الكلام وقداسته. لقد قام الاتجاه الفلسفي المعاصر بمحاولة فصل القرآن والسنة عن مصدرها، يركزون على أن الموجود بين أيدينا نصوص، وبهذا يتجرأون فيقولون عنهما ما شاءوا، بل قد يصل ببعضهم إلى التصريح بذلك، التصريح بأنه من المهم نزع القداسة عن النصوص النبوية، فلا نص مقدس، ولا نص معظم، كل النصوص سواء(١).

ثالثًا: الجهل الكبير بالكتاب والسنة، والجهل بما كتبه علماء الإسلام حول الكتاب والسنة، سواءً كان تفسيرًا أو استنباطًا لمعاني الدين، والجهل بالوسائل الميسرة إلى ذلك من مصطلح الحديث وعلوم القرآن وأصول الفقه وعلم اللغة وهكذا، فإذا كان الجهل كبيرًا، كانت المواقف تبعًا لذلك مليئة بالأخطاء والانحرافات، وكانت التصورات والاعتقادات بعيدة عن الصواب.

إذا أراد أحدهم البحث في معنى آية، كان أفضلهم من عاد إلى تفسير الطبري مثلاً، ثم يأخذ منه قولاً أو قولين، دون أن يعرف منهج الطبري، ودون أن يعرف معنى الأسانيد وكيفية النظر فيها، والتفريق بين الصحيح والضعيف منها، وغالبًا ما يأخذ رواية غريبة أو شاذة أو من الإسرائيليات التي يتساهل المفسرون في ذكرها مع التنبيه المعروف عن المفسرين في

---

(١) انظر: **نقد النص** لعلي حرب ص١١-١٤ وص٦٤-٦٨، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء ١٩٩٣م. وانظر: **التراث والتجديد** لحسن حنفي ص١٥٤، ط ٤، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٢م.

الموقف من مثل هذه الروايات، وأهمية النظر في سندها، ومعرفة قائلها، والمدرسة التفسيرية التي خرجت عنها هذه الرواية. كل هذه الأمور غير موجودة عند الاتجاه الفلسفي، ما يهمه فقط أخذ رواية تناسب قوله، ومراده، وغالبًا ما يكون المراد هو إثبات الفساد في هذه التفسيرات عن طريق النقد وإثبات الأسطورة، أو التخييل أو التلاعب، أو اللاعقلانية، أو الجمود، أو التخلف، وكل هذه المصطلحات وغيرها من مصطلحات الانتقاص، ثم يعمم هذا، على كل التفاسير وعلى كل العلماء، ويتجاوز ذلك إلى زعم بناء نظام معرفي كامل، يتحكم في عقلية هؤلاء المفسرين، ويحرك هذا النظام، الأطماع الشخصية والاقتصادية والضغط السياسي والاستعانة بالأساليب الأسطورية التي تناسب العقل العربي.

هذا الحكم مبني على مقدمات غير علمية، مبنية على جهل أو تجاهل، فعندما يركز مفكر كبير على روايات معينة، ليصل بها إلى أغراض محددة، ثم يعمم كل هذا على العقل الإسلامي، فماذا يمكن أن يقال عن مثل هذا الباحث؟ لماذا لم يذكر موقف علماء المسلمين من الروايات؟ وخاصة تلك الروايات الإسرائيلية أو ما شابهها أو الروايات المتعارضة أو المشتبهة، ولماذا لا يذكر الروايات الأخرى؟ ولماذا لا يحدثنا عن صحتها؟ ولماذا لا يكشف لنا كيف صاغت هذه الروايات القليلة العقلية الإسلامية، وما شواهده على ذلك؟ كل هذه الأسئلة لا تجد لها جوابًا صريحًا عند هؤلاء[1].

رابعًا: من خلال النظر في ما يكتبه الاتجاه الفلسفي المعاصر، نجد **الإغفال التام للسنة**، وإقامة دراسات خاصة حول القرآن فقط، وإذا استشهد فإنما يستشهد بالآيات فقط، ولا تجد أي حديث، إلا في صورة نادرة للغاية بل إذا قامت دراسات حول السنة، فإنما تقوم من أجل نفيها وانتقاصها ومحاولة إلغائها تمامًا.

---

(١) انظر مثلاً: محمد أركون، من **الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي** ص٤٦ ، وانظر شيئًا من التعليق والمناقشة من قِبل جمال سلطان في دفاع عن ثقافتنا ص٥٩ وما بعدها.

وعندما ننظر إلى أحسنهم حالاً، والذي أعلن عودته، بعد أن كان كافرًا بالشرق مؤمنًا بالغرب فقط كما يقول عن نفسه، عندما نرى كتبه التي كانت بعد عودته فلا نجد فيها أي ذكر للسنة. يقول زكي نجيب محمود: (عند المسلم كتابان: القرآن الكريم وهذا الكون العظيم الذي يحيط بنا ونسكن كوكبًا من ملايين كواكبه وأنجمه)(١)، أما إذا وردت بعض الأحاديث، واستشهد بها من يخالفه ويخالف منهجه، فهو يردها فورًا ويستهزئ بها وبأصحابها دون أي احتراز، أو حتى يقوم بعملية تأويل لها بعد أن اقتنع بفكرة التأويل أو التفويض لها، وإنما لأنها لا توافق عقله ولا العلم الذي معه، فهي غير مقبولة(٢)، إذًا فالسنة عند أفضلهم حالاً، لا ذكر لها من بين المصادر التي يرجع إليها المسلم، وإن وردت بعض أحاديثها وخالفت العقل، أي عقله ومن كان على منهجه، فإنها تُرفض، بل ويسخر منها، فإذا كان هذا عند أحسنهم حالاً فما بالك بأسوأهم.

أما التيار الفلسفي الغالي في الانحراف، فيتجاوز هذا الإغفال للسنة، إلى التكذيب الصريح لها، ونقدها بلا هوادة، واتهام الصحابة أو أطراف أخرى كالشافعي مثلاً، بوضع السنة بجانب القرآن كمصدر للمسلم، وكذلك وضع كثير من أحاديثها ونسبتها إلى الرسول ﷺ.

إذًا فحجية السنة عمومًا –بزعمهم– من وضع بعض الناس، وكذلك كثير من أحاديثها هي من وضع من أتى بعد الرسول ﷺ(٣).

وقد كان أقوى من قام بهذه الدعوى في العصر الحديث، هم

---

(١) انظر: **رؤية إسلامية**، ص٢١، ط ٢، دار الشروق، القاهرة وبيروت ١٩٩٣م.

(٢) انظر: **قصة عقل** لزكي نجيب ص١٤٥-١٥٠.

(٣) انظر مثلاً: محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص٢٠، ٢١، ط ٢، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٩٦م، **والفكر الإسلامي، نقد واجتهاد** ص١٠١ وما بعدها، ط ١، دار الساقي، لندن ١٩٩٠م، وانظر موقف نصر حامد أبو زيد مع مناقشته من قِبَل محمد جلال كشك في **قراءة في فكر التبعية** ص٢٢٤ وما بعدها، ط ١، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة ١٤١٤هـ.

المستشرقون، عبر دراساتهم المتنوعة في هذا الباب، وقد كان الاستشراق في فترة معينة يمثل أهم المنابع العلمية والمصادر المعرفية، لأكثر الاتجاهات الحديثة والمعاصرة، خاصة وأن العصر الحديث لم يكن فيه علماء حديث أقوياء، وقد كانت المراكز العلمية المنتشرة هنا وهناك، لا تهتم بعلم الحديث، ولا يوجد فيها علماء للحديث، فوافق هذا الجهل الواسع في العالم الإسلامي في العصر الحديث، تلك الدراسات المتطورة عند المستشرقين، فتأثر بها أغلب المحتكين بها في بداية الأمر[1]، ثم أُخذت مثل هذه الشبهات وطورت، ودخلت على أغلب الاتجاهات المتغربة، ذات العقائد العلمانية، أو حتى بعض الاتجاهات الإسلامية.

يكتفون في باب السنة بالأقوال العامة، ثم إغلاق الباب بعد ذلك، يكتفون بذكر عدم حجيتها، أو أنها من صنع الجيل الأول ومن بعده، دون بيان علمي، أو شواهد واضحة، وأنى لهم ذلك؟ ثم يغلقون الباب.

ومن عرف السنة، ثم عرف هؤلاء، عرف أنهم لا يستطيعون أكثر من ذلك، فهم في مثل هذه الأقوال أبواقٌ للاستشراق، أو للمتأثرين بهم، أما كونهم يستطيعون الغوص في السنة، ودراستها دراسة علمية، أو حتى شبه علمية، فدون ذلك خرط القتاد كما يُقال، والسبب يعود إلى أن السنة، علم لا ساحل له، والخائض فيه يحتاج إلى عمر طويل حتى يعرف منه القليل، وهذا لا يستطيعه الاستشراق ولا الاتجاه الفلسفي، ومن هنا اكتفوا ببعض المقدمات التي تريحهم من الاستمرار.

وهذا الجهل الكبير بالسنة، هو غالبٌ على أهل الاتجاهات المخالفة لأهل السنة والجماعة قديمًا وحديثًا فلا يُعرف متكلم أو معتزلي أو جهمي أو

---

(١) انظر: مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص١٨٩ وما بعدها، ط ٤ المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٥هـ، وانظر: د. السيد أحمد فرج، الاستشراق، ص١٣٩-١٦٠.

أشعري[1] أو صوفي أو شيعي أو فيلسوف أو باطني له إلمام بالسنة أو بحوث معتبرة حولها، تنم عن إنصاف وموضوعية ونابعة من منهج علمي.

وإذا كان الجهل بالسنة هو الغالب على المتقدمين والمتأخرين، فإن إهمالها وإغفالها سيكون نتيجة لا غبار عليها، ولكن هناك أمرٌ آخر تميز به المعاصرون، فهم لم يكتفوا بالجهل، بل أضافوا الإنكار لها صراحة، أو من وراء حجاب، والزعم بأنها من وضع الصحابة، أو الفئات الاجتماعية المختلفة، إلى غير ذلك، سيرًا على طريقة المستشرقين من اليهود والنصارى أو من الملحدين.

لقد احتكر الغرب المرجعية للاتجاه الفلسفي وأشباهه من المتغربين، في الفكر والفلسفة والأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والأدب والفنون، حتى علوم الشريعة. وهنا يظهر فرق كبير بين الفلاسفة والمتكلمين القدامى، والفلاسفة والمتكلمين الذين عاشوا أو يعيشون في العصر الحديث.

فأهل العصر الحديث جعلوا الاستشراق، الوسيط الأساسي بينهم وبين العلوم الشرعية، وهذا الوسيط يبقى وسيطًا غير محايد، بسبب أصوله التي

---

(١) المذهب **الأشعري** ظهر فيه بعض المحدثين أو من كان له إلمام بالحديث، ولكن علم الحديث لم يظهر كعلم مشتهر عند الأشاعرة، فهو يظهر في فترات، وإلا فلا شك أن ابن فورك محمد بن الحسن بن فورك ت٤٠٦هـ، قد كان صاحب إلمام واسع بالحديث، ويعد أول الأشاعرة، إدخالاً للحديث، إلى الاتجاه الأشعري ولكنه سلك فيه منهج التأويل الأشعري، وجعل الحديث مؤيدًا للمذهب الأشعري، وإذا كان ابن فورك صاحب إلمام، فإن البيهقي أحمد بن الحسين البيهقي ت٤٥٨هـ من أعلام المحدثين، ولكنه سلك نفس طريقة شيخه ابن فورك في التأويل وخدمة المذهب الأشعري، انظر: **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**. ابن فورك (٢/ ٥٥٥-٥٦٩)، البيهقي (٢/ ٥٨٠-٥٩٠). يضاف إلى أن هناك علماء في الحديث، لا يخالف في علمهم أحد، ولكنهم كانوا على تأثر بالطريقة الأشعرية خاصة في باب التأويل، ولكنهم لا يعدون مع ذلك أشاعرة وإنما متأثرين ببعض الأصول الأشعرية، ربما لأنها كانت السائدة في زمنهم، فتلقوها من صغرهم مثل الإمام النووي، والإمام ابن حجر -رحمهما الله-، ومع وجود هؤلاء المحدثين، إلا أن الاتجاه الأشعري في عمومه، وعند أئمته ساد عليه إهمال الحديث خاصة في القرون الثلاثة الأخيرة.

انطلق منها، ورغباته وأهوائه التي تحكمه في أثناء تعامله مع العلوم الإسلامية، ثم أتى أهل العصر الحديث فجمعوا بين جهلهم بالسنة وبين أخذها عن طريق وسيط غير محايد وغير موضوعي وغير علمي، فاجتمع الجهل والإضلال، فأخرج لنا أسوأ الأفكار حول السنة النبوية، وأسوأها محاولة إلغاء السنة تمامًا.

أما القدامى فقد سلموا من هذا الوسيط فما كان أمامهم إلا أخذ السنة من أصلها، لذا فمن أخذها من أهلها برع فيها، وأثبت كثيرًا من أمورها، خاصة في باب الشرائع والمعاملات، أما في باب العقائد فقد كان التأويل هو الأداة المستعملة عند أغلب القدماء.

خلاصة الموقف من السنة عند الاتجاه الفلسفي الحديث والمعاصر، أنه قد ألغاها من قاموسه، وحاول بكل طريقة إثبات الاكتفاء فقط بالقرآن دون السنة، ومن هنا فلا حاجة إلى إعادة الإشكالات القديمة، مثل حجية المتواتر، وعدم حجية الآحاد، ومثل ما الحل إذا تعارض العقل أو العلم مع الأحاديث؟ وغيرها من الإشكاليات التي كان يوردها بعض المخالفين الذين يثبتون شيئًا من السنة.

بعد استعراض أهم المواقف حول الكتاب والسنة، نصل إلى النهاية لنقول فيها، أن التصور العام عند الاتجاه الفلسفي حول الكتاب والسنة، مخالف لما أتى به الأنبياء، وموافق لما أتت به الفلسفات القديمة والحديثة، هذا التصور يتركز في فصل المتكلم عن كلامه، وفصل الكتاب والسنة عن مصدرها، ورمي نصوص الأنبياء في إطار المثالات أو المجازات أو الكلام الفني الجميل، أو الأسطورة، أو التخييل أو غيرها من العبارات المتقاربة في هذا المعنى، والتي يجمع بينها نفي وجود حقيقة لهذه النصوص.

وهذا التصور من أهم التصورات المكونة للفلسفة قديمًا وحديثًا، سواءً كانت هذه الفلسفة مؤمنة أو ملحدة، وهذا التصور لم نعرف أي اتجاه فلسفي حاول مراجعته ودراسته والتأكد منه، لقد راجع الاتجاه الفلسفي

كل شيء، ولكنه لم يراجع في يوم من الأيام هذا التصور، فلازالت نصوص الأنبياء لا تعبر عن حقائق مباشرة بل هي من باب التخييل.

وترتب عليه بعض المواقف الفرعية، التي أصبح بعضها قريبًا من التصور أو يأخذ صورة الاعتقاد والحقيقة الثابتة، مثل عدم قداسة النصوص النبوية، وعدم أهمية تعظيمها، وإمكان القول فيها بما شاء القائل، وتفسيرها بأي صورة، إلى غير ذلك.

الفصل الرابع

موقفهم من علوم الشريعة ووسائلها

سبق الحديث عن المقصود بعلوم الشريعة، أي العلوم الإسلامية الأصيلة، التي قامت معتمدة على كلام الله وكلام رسوله ﷺ، فكانت منها العقيدة وعلومها، وكان منها الفقه، وكان منها التفسير لآيات القرآن، وكان منها السنة لجمع الأحاديث وتمييز الصحيح من الضعيف وبيان معنى الحديث، هذه أهم العلوم يضاف إليها ما كتبه المسلمون في الآداب والأخلاق والسلوك والرقاق والأموال والإمامة والتاريخ وغيرها.

أما الوسائل فهي علوم وضعها المسلمون لحاجات مختلفة، كان من أهمها أمران:

الأول: أنها تعين على فهم كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، وتساهم في إرشاد العقل وضبطه عن الانحراف مع الكتاب أو السنة، إضافة إلى أنها تناسب أن تكون قواعد مرشدة لعمل عقل المسلم مع جميع أمور الحياة.

الثاني: أنها تساعد في حفظ المنقول وضبطه، من كلام الله أو من كلام رسوله ﷺ أو من الأحداث أو الأخبار المهمة في مثل هذا الباب. ويتم ذلك بصورة عملية دقيقة لم يشهد لها العالم مثيلاً.

ومن أشهر هذه الوسائل: علوم أصول الفقه، وعلوم الحديث كالمصطلح والتخريج والأسانيد وعلوم القرآن وعلوم اللغة.

ونركز على هذه العلوم وهذه الوسائل؛ لاتصالها المباشر بكلام الله سبحانه، وبكلام رسوله ﷺ، فهي ضرورية وأساسية لمن أراد أن يفهم كلام الله سبحانه، أو كلام رسوله ﷺ، أو يتعامل معهما شرحًا أو استنباطًا، وإلا فهناك علوم كثيرة أبدعها المسلمون أو كتبوا فيها.

بدأت هذه العلوم ووسائلها بالتكوّن منذ زمن الصحابة رضي الله عنهم، ثم كان منها ما بلغ صياغته المبتغاة في القرن الأول ومنها ما كان في القرن الثاني وهكذا حتى ظهر معظمها وأصبح لكل علم أصوله وعلماؤه وطلابه في شرق العالم الإسلامي وغربه.

وهذه العلوم كانت تتأثر بأوضاع المسلمين، فعندما تصلح أمورهم تزدهر هذه العلوم، وعندما يقع الانحراف أو الضعف في المسلمين، فإن هذا يتجاوزهم إلى العلوم التي كلفوا بحملها ونشرها بين الناس.

ولا شك أن العالم الإسلامي في القرون الأخيرة أصيب بركود كبير، يصل في كثير من الأحيان، وفي كثير من الأماكن إلى ضعف وانحراف عما كان عليه السلف الصالح وهذا الأمر أصاب العلوم الإسلامية، فوقع فيها

الضعف، وأصابها الانحراف عن طريق حامليها.

فقد كثرت الشروح، ومن خلال هذه الشروح، كان كل صاحب مذهب أو اتجاه يصوغ هذه العلوم حسب مذهبه واتجاهه، حتى غلب عليها في القرون الأخيرة الطابع الكلامي والصوفي، بل تحول الأمر إلى الاهتمام بالكتب الكلامية والصوفية وعظّم من شأنها، حتى أصبحت هي العلوم المهمة، وكان من يقف أمامها أو يحاول نقدها، فكأنما نقد الإسلام ذاته.

في هذا الجو وقع الاحتكاك بالغرب، وبداية التعرف عليه، فكانت الصدمة كبيرة عند كثير من المسلمين، فقد وجدوا عند الغرب تقدمًا كبيرًا في علوم الطب وعلوم الصناعة وعلوم الرياضة، وفي التاريخ والجغرافيا والفلك والاجتماع والاقتصاد والسياسة وغيرها من العلوم، وفي المقابل فهم لا يعرفون في المعاهد الإسلامية إلا علومًا فاضت بالمقالات الكلامية والطرق الصوفية.

الصدمة كانت متوقعة، والمشكلة بدون أي شك قائمة، ولكن الصدمة تجاوزت كل الحدود، وحل المشكلة انحرف منذ البداية وسلك طريقًا خاطئًا.

مع نهايات القرن الماضي وبدايات هذا القرن، ظهرت دعوة منتشرة بين أوساط المثقفين الجدد، تدعو إلى الاهتمام بالعلوم الحقيقية، وتدعو إلى العودة للكتاب والسنة دون أي واسطة لأن هذه العلوم المعهودة لديهم هي عائق كبير أمام فهم الكتاب والسنة.

ولا شك أن الدعوة لها ما يفسرها، خاصة في المكان الذي ظهرت فيه، وذلك يعود إلى كثرة ما ظهر من بدع وأمور غير مستحسنة في هذه العلوم، وكذلك في أهلها حيث تصدى للعلم من ليس له أهلاً، أو من تلبس بشيء من البدع كالتصوف مثلاً. فأصبح العلم الشرعي في العالم الإسلامي منحصرًا في شروحات مطولة، ومختصرات لهذه الشروح، مليئة بما ليس من العلم، أو مليئة بما ليس له فائدة، فإذا أضفنا التصوف المنتشر والذي كان

سيد الساحة في ذلك الوقت، وكان ممسكًا بزمام هذه العلوم، عند ذلك نصل إلى حقيقة الأمر.

هذا الأمر كان بابًا خطيرًا للمخالفين وخاصة من تأثروا بالعلوم الغربية، أو من بعض المسلمين الذين حاولوا الخروج عن هذا الجو المألوف ولكنهم سلكوا طرقًا أقرب إلى طرق المعتزلة قديمًا، فقد كانوا يحاربون علوم الإسلام، أو يدعون إلى العودة المباشرة للكتاب والسنة دون أي وسيط، والاعتماد فقط على قول السلف، وهي دعوة لا تجد لها أي واقع حقيقي، ولكنهم كانوا ينظرون إلى هذه العلوم في صورتها الصوفية والكلامية المعهودة لديهم لا في صورتها الحقيقية التي وضعها السلف الصالح، ولكنهم بجهل منهم أو بعلم أدت دعواهم إلى عدم الاهتمام بالعلوم الإسلامية الحقيقية كما وضعها السلف الصالح، فقامت هذه الدعوات وامتداداتها الحديثة، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار بعيدة كل البعد عن العلوم الإسلامية. هناك طرف آخر ساهم في توسيع هذا الانحراف، والابتعاد عن العلوم الإسلامية الأصيلة، أو الاقتراب منها ولكن من أجل تشويهها وهدمها. هذا الطرف يتمثل في المستشرقين.

فقد صاحب ازدهار الدعوة السابقة، الاحتكاك القوي بالمستشرقين والتأثر الكبير بهم والافتتان البالغ بعلمهم، فأصبح العلم الشرعي وعلم اللغة، وكل ما يتعلق بالمسلمين، يؤخذ عن طريق المستشرقين، فهم عند هؤلاء العلماء حقًا، وهم الفاهمون حقًا لمثل هذه العلوم، وهم أقدر الناس على تفهيمها.

كان الطلاب يتلقون منهم هذه العلوم في جامعات أوربا، ثم تجاوز الأمر ذلك فاستُقدموا في الجامعات الإسلامية، وتُرجمت كتبهم إلى اللغة العربية، ووضعوا في أخطر المراكز العلمية، ومع أنهم ليسوا من أهل اللسان العربي، إلا أنه ومع عظم الافتتان بهم كان بعضهم ضمن المجامع اللغوية الناشئة في العالم الإسلامي، وما شابهها من المجامع العلمية. وبدأ بعض

المسلمين يكتب في العلوم الإسلامية، معتمدًا في ذلك على المراجع الاستشراقية، أو معتمدًا على بعض النتائج التي توصل إليها المستشرقون.

إذًا فدعوة بعض الشخصيات الإسلامية إلى العودة للكتاب والسنة، وما قابلها من الجهد الاستشراقي، أدى ذلك إلى إهمال العلوم الإسلامية، عند أفضل التوجهات المعاصرة، فما بالك بالحال مع أسوئها.

وينبغي أن ننبه هنا إلى أن الدعوة للعودة إلى الكتاب والسنة هي دعوة كل المصلحين وكل المجددين وكل أئمة الدين، ولكنهم عندما يدعون إلى ذلك يعلمون أن هذه العودة غير ممكنة إلا بالتمكن من العلوم الإسلامية، وأخذها عن طريق السلف الصالح؛ لأنه قد تُفهم أحيانًا مثل هذه الدعوات فهمًا خاطئًا، ويترك علم السلف الصالح، مع أن المجددين كانوا يدعون إلى العودة للكتاب والسنة عن طريق فهم السلف الصالح بما خلّفوه من علوم عظيمة، أما الدعوة المعاصرة، فقد فهمها كثير من الأتباع على أنها عودة مباشرة دون اعتماد على أي وسيط، ولا شك إن هذا الأمر متعذر في عصرنا هذا، وهو متعذر في كل الأمور والعلوم والمناهج والمذاهب، فكيف بدين الإسلام؟

فإن من أراد التعرف على الفلسفة مثلاً فعليه الإلمام بلغة الفلسفة المعنية، ومعرفة مناهجها ومنطقها، وأوضاعها، والاحتكاك بأهلها حتى يتمكن منها. وذلك أولى في مصدر الإسلام ومنبعه وهو الكتاب والسنة.

استمرت هذه الدعوة، وبلغت مرحلة متطورة، عندما ظهرت نزعات غالية في رفض القديم أيًا كان، وظهرت قضية «القديم والجديد» رفض القديم سواءً كان تفسيرًا أو عقيدة أو أخلاقًا أو فكرًا أو فقهًا أو أي علم، ومع ذلك لا نجد دعوات واضحة وصريحة في رفض القرآن، نعم هناك جهود في نقد بعض الآيات، والتكذيب ببعض الآيات، ولكن هناك انقلاب وعودة عند أكثر هذه الدعوات، وبقي القرآن مسكوتًا عنه من حيث الجملة، والصيحات الصريحة إنما كانت من قبل بعض النصارى. أو

بعض المجاهيل الذين ليس لهم أي تأثير في المجتمع، أما الشخصيات المشهورة فقد رفضوا القديم كله وصرحوا بذلك ولكنهم سكتوا عن القرآن، ولم يصرحوا بموقفهم منه، لقد غلب على الاتجاهات المتغربة رفض القديم بكل صراحة، ومن ضمن هذا القديم علوم الشريعة.

أما الأجيال المعاصرة، وهي الاتجاهات المعنية في هذا البحث، فقد كان لها بعض المواقف المغايرة، إلا أن الاتجاه العام، وهو رفض هذه العلوم أو إقصاؤها لازال قائمًا ولكن من منظور جديد.

اتجاهات التغريب قبل الحرب العالمية الثانية، كانت متوجهة تمامًا نحو الغرب، بكل صراحة، وبكل قوّة، ونبذ القديم ومعاداته مهما كان، ولكن بعد هذه الحرب، ومع ظهور أوضاع جديدة في العالم الإسلامي، كان هناك نزعة قوية عند الاتجاهات المتغربة، هذه النزعة متمثلة في العودة إلى القديم، وظهر مصطلح «التراث» بعد مصطلح «القديم»وظهرت منازعات كبيرة حول هذا المفهوم الجديد.

والتراث مفهوم واسع، يدخل فيه كل ما خلّفه لنا الماضون، سواءً كان علومًا أو أنظمة أو أساليب للعيش، أو فنونًا، أو آدابًا، إنه باختصار كل شيء.

وهذه العودة إلى التراث، لا تعني قبوله ولا تعني في نفس الوقت رفضه، المهم عند أغلبهم هو فقط محاولة فهمه وتفسيره ومعرفته، ويتجاوز الأمر عند بعضهم إلى نقده ومحاولة هدمه من داخلة، حتى يمكننا التخلص من ثقله علينا، ثم بعدها نستطيع الدخول في الأزمنة الحديثة.

ما يهمنا الآن أن العلوم الإسلامية داخلة في هذا المفهوم الجديد، أو المصطلح الجديد وهو «التراث» فمن رفضه رفض حتى العلوم الشرعية، ومن قبِلَه قَبِل كذلك العلوم الشرعية، ومن قبِلَه بشروط ربما – كذلك قَبِل العلوم الشرعية بشروط. كان الأصل أن تسير الأمور على هذه الطريقة، إلا أنه من خلال تتبع كتاباتهم، نجد أن ما يمكن قبوله من التراث شيء غير

العلوم الشرعية، العلوم الشرعية دائمًا في خانة القسم المنقود، في خانة القسم المرفوض من التراث.

إذًا فليس هناك اهتمام خاص بالعلوم الشرعية، فهي لازالت مقصيّة ومُبعدة، وإنما هناك اهتمام بالتراث، وربما تدخل فيه العلوم الشرعية، وربما لا تدخل، والاهتمام بالتراث لا يعني دائمًا قبوله، بل الأمر متردد بين الاهتمام به من أجل استلهامه واستثماره، أو من أجل إعادة قراءته وكشفه وتفسيره عبر المنهجيات الحديثة، أو من أجل نقده وهدمه والتخلص منه، وقد كانت أغلب الدراسات المقامة حول التراث، تتعرض للعلوم الشرعية.

كانت أشهر البدايات لوجود مصطلح التراث وظهوره والوقوف معه، مع علي أحمد سعيد أو أدونيس في كتابه الثابت والمتحول، وقد كان اهتمامه بالتراث بمفهومه العام والواسع، وكان موقفه من التراث واضحًا، فهو يريد هدم التراث بالتراث ذاته، فهو لا يريد أن يستلهم التراث أو يستبقي شيئًا منه[1]، ثم ظهرت الدراسات المختلفة حول التراث نذكر بعض الأمثلة حولها بدون ترتيب لأنها تمثل مرحلة واحدة.

نجد في الطرف الماركسي مثلاً (**نحو رؤية ماركسية للتراث العربي**)[2]، لتوفيق سلوم، ونجد المشروع الكبير لطيب تزيني (**مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة في اثني عشر جزءًا**) الجزء الأول (**من التراث إلى الثورة. حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي**)[3]، ونجد مشروع حسين مروّة (**النزعات المادية في الفلسفة العربية**

---

(١) **الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب «الأصول»** ط ٤، دار العودة بيروت ١٩٨٣م، وسيأتي الحديث حوله. وانظر: **بحثًا عن التراث العربي**، رفعت إسلام، ص٢٩ وما بعدها، ط ١، دار الفارابي بيروت ١٩٨٩م.

(٢) دار الفكر الجديد، بيروت ١٩٨٨م.

(٣) دار دمشق، تاريخ المقدمة ١٩٧٩م، والجزء الأول في ١٠١٦ صفحة.

الإسلامية)[١]، ويظهر أن الكتابات الماركسية، أو القريبة منها، كان لها قصب السبق في هذا الميدان، فأثارت أقوالاً مختلفة، وردود أفعال واسعة، ما بين رفض وقبول.

ونجد مشروع حسن حنفي الكبير الذي وضع له مقدمة في كتاب كامل بعنوان «**التراث والتجديد**»[٢]، وظهر منه الجزء الأول بعنوان: «**موقفنا من التراث القديم :من العقيدة إلى الثورة**»[٣] ونجد كذلك مشروع محمد عابد الجابري حول التراث، والذي مهد له بكتاب «**نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**»[٤]، ثم أتبعه بمشروعه الكبير: نقد العقل العربي بأجزائه الثلاثة «**تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي**»[٥] وربما ختمه بـ«**التراث والحداثة، دراسات ... ومناقشات**»[٦]، مع أن التراث قضية متحركة في أغلب كتبه الأخرى، ونجد المؤتمر الكبير الذي نظمه مركز دراسات الوحدة العربية، وشارك فيه ما يقرب من مائة مشارك، وخرجت البحوث في كتاب كبير بعنوان «**التراث وتحديات العصر في الوطن العربي الأصالة والمعاصرة**»[٧].

ونجد دراسات تحاول صياغة نظرية للتراث، ومن أشهرها مع الكتابات السابقة كتاب فهمي جدعان «**نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى**»[٨]، ولظهور هذه الكتابات كانت هناك ردود أفعال نقدية، تابعة للاتجاه الفلسفي، ومن أشهرها أعمال جورج طرابيشي- ومنها

---

(١) دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٥م، والطبعة السادسة ١٩٨٨م.

(٢) ط ٤، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٢م.

(٣) الكتاب في خمسة أجزاء وأكثر من ثلاثة آلاف صفحة صادر عن مكتبة مدبولي، القاهرة.

(٤) المركز الثقافي العربي، ط ٦، ١٩٩٣م بيروت والدار البيضاء، وطبعته الأولى ١٩٨٠م.

(٥) كان تاريخ طباعة أجزائه على التوالي الأول ١٩٨٢م، والثاني ١٩٨٦م، والثالث ١٩٩٠م.

(٦) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩١م.

(٧) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧م.

(٨) عن دار الشروق، الأردن، ط ١، ١٩٨٥م.

«المثقفون العرب والتراث. التحليل النفسي لعصاب جماعي» [1]، و**«مذبحة التراث العربي في الثقافة العربية المعاصرة»** [2]، وكذلك كتاب رفعت سلام **«بحثًا عن التراث العربي. نظرة نقدية منهجية»** [3].

لقد أصبح التراث من أهم النشاطات الفكرية عند أغلب المعاصرين (الذي تلهج به كل الألسنة، ويكتب فيه كل الكتَّاب على اختلاف مشاربهم وغاياتهم وكفاياتهم. وغني عن القول إن هناك من يتصدى لمبحث التراث وهو لا يعرف كتابًا واحدًا في «أصول الفقه»، أو في «علم الكلام»، أو في «العلم العربي» مثلاً)[4].

إذا كانت مسألة التراث قضية شاغلة لأغلب الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، فهذا يقتضي أن العلوم الإسلامية داخلة في النشاط، بعد أن كانت مستبعدة تمامًا عند الجيل السابق، صاحب النزعة التغريبية القديمة.

ونحاول **اختصار أهم المواقف عند الاتجاه المعاصر حول علوم الشريعة:**

من الصور المشهورة، ما نجده عند الجابري، فالجابري يُعدّ من أكثر الفلاسفة اهتمامًا بالتراث، وهو يرى أهمية قراءة التراث قراءة جديدة عبر منهجيات حديثة، وقد مرّ ببعض العلوم الإسلامية أثناء قراءاته للتراث، أو أثناء نقده للعقل العربي، وكان من أهم العلوم التي وقف معها، ومع شخصياتها علم أصول الفقه. فكيف كان موقفه من هذا العلم؟

من أشهر الشخصيات المعاصرة الدكتور محمد الجابري، وهو أستاذ فلسفة مشهور، وأكبر المدافعين عن الفلسفة، والناشرين لها في العالم الإسلامي، وكتاباته لها امتدادها الكبير لدى المحبين للفلسفة، يضاف إلى أن هذا الجابري اهتم كثيرًا بالتراث، ومحاولة قراءته قراءة جديدة، بعد أن

---

(١) عن دار رياض الريس، لندن، ط ١، ١٩٩١م.
(٢) عن دار الساقي، لندن وبيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
(٣) عن دار الفارابي، بيروت، ط ١، ١٩٨٩م.
(٤) فهمي جدعان، نظرية التراث ص٨.

قسمه حسب أنظمته المعرفية إلى ثلاثة أقسام، البيان والعرفان والبرهان، أما أهل البيان فهم الأصوليون واللغويون وأهل الكلام خاصة المعتزلة والأشاعرة، أما أهل العرفان فهم الصوفية والشيعة، أما أهل البرهان فهم الفلاسفة.

والجابري متعصب كثيرًا للبرهان، ومتحمس إلى إعادته من جديد، ومتحمس إلى إلغاء العرفان والبيان.

وهذا يعني أنه لا يقبل بالبيان ولا يقبل بالمعارف التي كوّنته، كما تصورها الجابري إلا في حالة واحدة، وهي عندما تتحول إلى نظامه المتحمس له وهو البرهان، عندها يمكن أن يقبله.

هناك أسئلة كثيرة، تحتاج إلى إجابات طويلة، وبحث أوسع من هذا حول هذه الأنظمة، عن صحة قيام هذه الأنظمة، وعن مدى قوة شواهدها، ومدى حقيقتها، ومدى انفصالها عن بعضها، وعن صحة نتائجها، وعن السبب الذي دفعه إلى التعصب للبرهان، وهل البرهان قائم فعلاً على العقل والعلم، وغيرها من المساءلات التي نكتفي بالتذكير بها.

ونكتفي هنا بالنظر إلى موقفه من أحد العلوم الشرعية وهو علم أصول الفقه:

الاتجاه الفلسفي منذ قيامه يرفض علوم الشريعة، أو يحاول إقصاءها، هناك أسباب تاريخية لذلك: فقد نشأ الاتجاه الفلسفي المعاصر في بيئة ترفض العلم الشرعي، وهناك أسباب ذاتية: فالاتجاه الفلسفي يحوي بعض التصورات والأصول المعارضة تمامًا لعلوم الشريعة، لم تفلح محاولات المصالحة التاريخية في حل لهذه المعارضة. والجديد في مشروع الجابري هو رفض العلوم الشرعية عن طريق أبنيته الصورية التي وضعها، فهو مثلاً لا يقبل بعلم أصول الفقه التي وضعها الشافعي، فهذه الأصول تكوّن نظرية أصولية بيانية (عبارة عن جملة من المبادئ والقواعد لتفسير الخطاب البياني وهي نفس القواعد والمبادئ التي تبناها المتكلمون والنحاة

والبلاغيون)[1]. الجابري هنا وعن طريق بعض التعميمات جعل الشافعي والمتأثرين به من علماء أهل السنة، مثل المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، وهذه المساواة تحتاج إلى إعادة نظر، إنه يجعل منهج الشافعي ورؤيته – تشبه – من جهة بعض القواسم – أهل الكلام، مع الفارق المشهور بينهما، ولكن الجابري عن طريق التعميم يُدخلهم في قسم واحد. على أن هذه التعميمات كذلك لا يُسلّم له بها، وسنكتفي هنا بأن نقول أن الجابري أخذ بعض أقوال الشافعي من أهل السنة، ثم أغفل بقية أهل السنة فلا تجد لعالم منهم أي ذكر، واكتفى في نظامه البياني أو حتى في علم أصول الفقه بالاعتماد على أقوال المعتزلة أو الأشاعرة، ومن هنا فإن هذا النظام لا يمثل أهل السنة، وإنما هو يمثل المعتزلة والأشاعرة وبعض المتأثرين بهم، وبهذا فإن إدخاله للشافعي في هذا القسم لا يصح، وكذلك إدخال علمه الذي أسَّسه.

الاتجاه البياني الذي أسسه الشافعي يرفضه الجابري لأنه أدى كما يقول إلى (مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز) ومن ينظر إلى ما يقول حول هذه النتيجة، يجدها مركزة في علم الكلام وآثاره، الممتدة إلى بعض أهل اللغة من النحويين والبلاغيين وكذلك أهل الأصول، وليس من أصول الفقه التي أسسها الشافعي، فهذه الأصول كان امتدادها في علوم أهل السنة من علوم الحديث بفروعه التي أغفلها الجابري تمامًا من مشروعه الكبير، فالجابري ينظر إلى كل التراث، ومع أن علم الحديث أوسع العلوم وأكثرها، ومع ذلك لم يشاهدها الجابري وأغفلها من كتبه، مع أنها كانت من امتدادات علوم الشافعي، بل تكاد تكون شيئًا مستقلاً ونقصد المنهجية الحديثية أو منهج المحدثين، وأصول الفقه تمتد كذلك عند الفقهاء وهذا العلم الواسع أغفله الجابري، وأغفل العقيدة السلفية، وأغفل كل العلوم التي بناها ونشرها أهل السنة.

ومع ذلك فقد أغفلها الجابري وركز على ما كتبه أهل الكلام كامتداد

---

(١) بنية العقل العربي للجابري ص٢٤ .

حقيقي لرسالة الشافعي كما يزعم.

لقد جعل الجابري، المنهج الكلامي نتيجة حتمية لمنهج الشافعي رحمه الله في أصول الفقه، ثم رفض المنهج كله ومن ضمنه جهود الشافعي رحمه الله.

وإذا أردنا أن ننتظم في جهد تراثي، فعلينا كما يرى الجابري اختيار الجهد الذي اكتشفه عند أهل البرهان، أو الذين حاولوا إعادة بناء البيان على البرهان، وفي أصول الفقه علينا أن ننتظم في جهد ابن حزم والشاطبي.

ولا شك أن ابن حزم والشاطبي من العلماء الكبار، ولهم اجتهادات جيدة في صياغة أصول الفقه، ولكن الجابري، يركز على بعض اجتهاداتهم التي يُخالفون فيها، أو على وضع محتويات لبعض نصوصهم التي لم تكن واضحة أو مقصودة لديهما.

فهو يركز مثلاً على ثورة ابن حزم (ضدّ التقليد والقياس أي ضدّ سلطة السلف مهما كان هذا السلف ...)[1] وهنا نحتاج إلى التوقف مع (مهما كان هذا السلف)! لأن الجابري حريص على إلغاء سلطة السلف، وهذا المفهوم من المفاهيم التي تحتاج إلى احتراز.

فماذا يقصد بسلطة؟ ومن يقصد بالسلف؟ إلا أننا نقول باختصار إن علوم السلف الصالح نقبلها ونأخذ الحق الذي فيها مهما كان، وليس في هذا أي تسلط.

ويقول الجابري كذلك عن ظاهرية ابن حزم (نعم لقد دعا إلى التمسك بـ«ظاهر» النص ولكنه لم يكن يرمي من وراء هذه الدعوة إلى التضييق على العقل بل بالعكس لقد أراد من ذلك تحرير الخلف من التبعية لتأويلات السلف ..)[2] أما جهد الشاطبي فهو يرى أنه أتى (بنظرة جديدة إلى

---

(١) بنية العقل العربي، ص٥٦٩.

(٢) المرجع السابق ص٥٦٩، ويقول في موطن آخر عن ظاهرية ابن حزم: (إنها تريد فعلاً تجاوز مذهب الشافعي بإعادة تأسيس «البيان» ككل، في الشريعة والعقيدة واللغة) تكوين العقل العربي، ص٣٠٣.

«الأصول»نظرة تحرر ظاهرية ابن حزم من سجن النص اللغوي لتربطها بعالم المقاصد، عالم المصلحة، ولتفتح بالتالي أمام العقل والاجتهاد مجالاً أوسع وأرحب ..)[1]، وسنرى بعض الاجتهادات الجابرية في فصول البحث القادمة.

الجابري يحاول إذًا هدم هذا العلم من داخله، عن طريق تقويله ما لم يقل، أو توسيع بعض المقولات الأصولية، ووضع مضامين جديدة لها، وليس همّه إبقاء أصول الفقه والاستمرار معها، بل هو يريد تجاوزها والاستقلال عنها، (إن الحاجة تدعو اليوم أكثر من أي وقت مضى- إلى تدشين «عصر تدوين» جديد، تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح ... نقد العقل العربي)[2]، فإذا تم النقد، فعلينا بالاستقلال، وهذا الاستقلال لن يتحقق إلا بانتظام واعٍ في بعض جوانب تراثنا، لنصل إلى الاستقلال التام[3].

ننتقل من أحد أنصار الفلسفة في المغرب العربي، إلى أحد أنصار الفلسفة في مصر، وهو الدكتور حسن حنفي، والدكتور حسن حنفي له إسهامه الكبير في نشر- الفلسفة الغربية في العالم الإسلامي، خاصة ذات الجانب اليساري، وله إسهام أكبر في دراسة التراث، وله مشروع كبير حول التراث الإسلامي، تحدث عنه في مقدمة هذا المشروع «التراث والتجديد»، وخرج منه إلى الآن الجزء الأول، حول العقيدة في خمسة أجزاء. يضاف إلى هذا أن حسن حنفي له مشاركاته في الصحافة والتي جمعها وأخرجها في ثمانية أجزاء وفي أكثر من ألفين وخمسمائة صفحة بعنوان عام «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م».

مشروع حسن حنفي عنوانه التراث والتجديد، فالتراث من صميم

---

(١) بنية العقل العربي، ص٥٦٩.

(٢) المرجع السابق ص٥٦٦.

(٣) انظر المرجع السابق ص٥٦٦، وما بعدها.

مشروعه، والتجديد غاية ملحة تحرك هذا المشروع، وهنا نتساءل عن موقفه من علوم الشريعة التي أدخلها في هذا التراث؟ إذا عرفنا أن حسن حنفي يساري متطرف، عرفنا أنه لا يقبل بالقديم ولا بالواقع، فكلها تعبر عن جمود أو ثبات، واليساري دائمًا يعيش الثورة، على مستوى الفكر وعلى مستوى الواقع، وهو يحاول قول كل شيء مادام يوصل إلى أهدافه، حتى وإن لم تخضع هذه الأقوال لعقل أو منطق، ويحاول تغيير كل شيء مادام هذا الشيء مخالف لأهدافه ورغباته، مهما كان الأمر المغير، ومهما كانت درجة التغيير سيئة.

فإذا عدنا إلى العلوم الشرعية نجد أن حسن حنفي يضعها ضمن «التراث القديم»، وموقفه من هذا التراث يهدف إلى (إعادة بناء العلوم التقليدية ابتداء من الحضارة ذاتها)[1]. وكلمة التقليدية تشعر بالموقف ابتداءً، فهي تقليدية ولهذا فلا بد من الابتعاد عنها، أو إعادة بنائها لتخرج عن صورتها التقليدية، والأمر الثاني هو ما يحاول حسن حنفي فعله.

ولكن ما هي الصورة الجديدة، وغير التقليدية التي بناها حسن حنفي لهذه العلوم؟

عندما ننظر إلى مقدمة المشروع «**التراث والتجديد**» وبعض أمثلته وأشهرها «من العقيدة إلى الثورة» نجد أن حسن حنفي قد ألغى تلك العلوم تمامًا، وحولها إلى شيء مغاير، لقد تحولت إلى النقيض، من الإيمان إلى الإلحاد، ومن السماء إلى الأرض، ومن الله إلى الإنسان، هكذا يقول عن مشروعه وهذا شبيه بالديالكتيك الهيجلي، وتطوراته الماركسية.

نأخذ أحد العلوم الشرعية وهو علم العقيدة، وكيف كان موقفه من هذا العلم! قام حسن حنفي بوضع صورة للعقيدة مأخوذة تمامًا عن الأشاعرة والمعتزلة، وجعل هذه الصورة هي العقيدة التي خلفها لنا التراث، لكنه أغفل تمامًا الصور الأخرى سواءً العقيدة التي سطرها لنا

---

(١) التراث والتجديد ص١٧٦.

السلف الصالح وهي ما ندين لله به، أو حتى بعض الصور المخالفة لأهل السنة مثل العقائد الشيعية والباطنية.

وهنا يبدأ الإغفال الواضح لعلم من أهم العلوم عند أهل السنة، وتصوير العقيدة من منبع مخالف لأهل السنة، ثم جعل هذه الصورة، هي الصورة الكاملة الشاملة لكل عقائد المسلمين، وهنا نجد موقفه شبيهًا بموقف الجابري الذي اعتمد في نظامه البياني على أهل الكلام مع أنه يرى أن مؤسسي هذا النظام هم الأصوليون وأهل اللغة، فترك أهل السنة واعتمد على المتكلمين.

وكذلك حسن حنفي جعل العقيدة التي خلّفها لنا الماضون هي عقيدة الأشاعرة والمعتزلة فقط.

بعد ذلك قام بإعادة بنائها، وقام بنقد كبير لها، نوافقه في كثير من تفريعات النقد، ولكننا نخالفه في منطلقاته، وكثير من نقده، وكذلك النتائج التي توصل إليها.

فحسن حنفي، يهدف إلى إلغاء علم العقيدة القديم، ونصبح أمام علم عقيدة جديد، قام بصياغته، وسنرى الآن بعض صور هذا العلم، والتي يظهر من خلالها أنه قد تمّ إلغاء كل العقائد السابقة، الصحيحة والمبتدعة، وأبدلها بعقائد الفلسفات المادية والماركسية، ونكتفي بمثال واحد وهو (الإيمان بالله)، يقول حنفي: (موضوع التوحيد هو لب علم الكلام كله، أعطاه اسمه فأصبح التوحيد هو علم التوحيد، وأصبح العلم كله يدور حول إثبات الذات والصفات والأفعال)[1]، ونشاهد أنه قد حصر التوحيد في أحد قسميه، وهو العلمي الخبري، ولكنه أغفل القسم الآخر كعادة المتكلمين والفلاسفة، وهو التوحيد الطلبي توحيد القصد والطلب، توحيد الألوهية أو العبادة. وبعد استعراض للمواقف الكلامية بمنهجه الخاص، يصل إلى أن (توحيد الذات والصفات ... ليس توحيدًا عن طريق إطلاق

---

(١) من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٥).

قضايا موجبة مثل (الله عالم) أو سالبة (الله ليس جاهلاً) بل هو توحيد عملي عن طريق تحقيق الأوصاف الستة، والصفات السبع، والأسماء التسعة والتسعين في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، فإذا ما تحققت هذه الصفات بالفعل فلن تدخل كمحمولات في قضايا خبرية أو إنشائية يكون (الله) فيها موضوعًا لأن الله هو وعي الإنسان بذاته مدفوعًا خارج العالم بعيدًا عن الإنسان منفصلاً عنه متحجرًا جامدًا مهما حاول الإنسان معاودة الاتصال به عن طريق الصلاة والعبادة والشعائر ...)[(١)]، وإذا (كان القدماء وبعض المصلحين المحدثين قد ركزوا على حق الله على الإنسان، فإن موقفنا الحالي يحتم علينا بيان حق الإنسان على الله، خاصة في هذا العصر الذي ضاعت فيه حقوق الإنسان ومازالت تضيع)[(٢)] ولا يهم أن يكون الأمر فيه تناقضات، أو غير علمي، كما هو معهود في كتابات حسن حنفي، لأن ذلك من مصلحة الجماهير فمصلحة الجماهير وتربيتها ثقافيًا أولى من المعادلة العلمية المتزنة لمجتمع مستقر ومتقدم وعلمي[(٣)]، وبهذا تتحول كثير من القضايا والاعتقادات إلى صورة جديدة (فالإيمان، هو نقاء القصد واتفاقه مع القصد الكلي (والله) يعني في السلوك قوة الباعث ونقاءه وشمول الهدف وعمومه، وبذل الجهد والطاقة ..) ويصبح التوحيد فعل نفي ورفض، نفي كل القوى الزائفة .. وإثبات قوى الطبيعة الشرعية، الحرية، والعدل، والمساواة قوى التحرر والثورة، الأول فعل (لا إله) والثاني فعل (إلا الله) وأشهد التي تسبقهما هي الشهادة على العصر وأحزانه، ورؤية هزائمه ومصائبه[(٤)] وهكذا في بقية قضايا علم التوحيد أو علم العقيدة تتحول إلى مثل هذه الصورة، ليس المهم معرفة الحق، وإنما المهم أن نفسره حسب رغباتنا وأهدافنا، وهكذا يتم إلغاؤهم للعلوم الشرعية، عن طريق تفريغها

(١) من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٦٦٠).
(٢) المرجع السابق(٢/ ٦٦١).
(٣) المرجع السابق(٢/ ٦٦٢).
(٤) انظر: المرجع السابق(٢/ ٦٦٣-٦٦٤).

تمامًا من كل ما تحويه، وهكذا مع بقية العلوم.

من المثالين السابقين، ومع أشهر شخصيتين فلسفيتين في الوقت الحالي، نخرج بموقفين من العلوم الإسلامية، تدور حولهما بقية المواقف لأكثر الاتجاهات الفلسفية المعاصرة.

الموقف الأول: يتمثل في الانطلاق من جزء معين من هذه العلوم، بعد تحويلها وصياغتها صياغة جديدة، وهذا الانطلاق غايته الاستقلال التام في المستقبل.

أما الموقف الثاني: فهو يرى أهمية التراث، ولكنه يرى في نفس الوقت تحويله إلى صورة مغايرة تمامًا عن المعهود عنه، فعلوم الشريعة تتحول إلى شيء مختلف، تتحول إلى ألفاظ تراثية بمضامين جديدة.

وإذا كان الموقف الأول يعلن عن رغبته في الاستقلال، فإن الثاني وإن لم يعلن فإن حقيقة موقفه كذلك الاستقلال التام، والانفصال الحقيقي عن العلوم الشرعية، وبقاء بعض الألفاظ أو المصطلحات لا يغني شيئًا مادام أنها قد فرغت من كل محتواها.

في الختام يمكن تلخيص الموقف على النحو التالي:

لقد أدخل الاتجاه الفلسفي المعاصر مع بقية الاتجاهات العلمانية مصطلح التراث إلى الساحة الإسلامية، ثم قامت مناقشات واسعة، وخصومات كثيرة حول هذا المصطلح، ومما يحويه هذا المصطلح «العلوم الشرعية»، فدخلت العلوم الشرعية ساحة القضية ولحقها ما لحق غيرها من قضايا التراث.

ومن خلال مشكلة «المقبول والمرفوض» من التراث، وقعت العلوم الشرعية منذ البداية في «حيز المرفوض» ثم تنوعت عبارات الرفض وأساليبه وطرقه، وكذلك دوافعه وأسبابه، بينما دخلت العلوم المخالفة لعلوم الشريعة في «حيِّز المقبول» من حيث الجملة، وهكذا بقيت العلوم الشرعية مبعدة أو ملغاة أو محاربة من قِبل الاتجاه الفلسفي المعاصر.

الفصل الخامس

موقفهم من بعض قضايا العقيدة

لكل أمة عقيدتها التي تحركها وتؤثر فيها، ولكل إنسان عقيدته التي تحركه وتؤثر فيه، لا يخرج عن ذلك أحد؛ حتى الملحد فإن إلحاده هو عقيدته.

العقيدة أعمق من التصورات، فالتصورات أمورٌ ذهنية، وقواعد ذهنية، ومؤثرات ذهنية، ولكنها عندما تتجاوز الذهن إلى القلب فتتملكه وتسيطر عليه وتتحكم فيه وفي ما يصدر منه من أعمال، فإن هذه التصورات تتحول إلى عقيدة.

العقيدة التي يجب على المسلم اعتقادها، هي ما بيّنها لنا رسول الله ﷺ، التي ترجع إلى الأصول العظيمة الستة، أي أركان الإيمان التي أخبر بها الرسول ﷺ جبريل عليه السلام عندما سأله: ما الإيمان؟ فقال رسول الله ﷺ: ((**الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، وباليوم الآخر، وبالقدر خير وشره**))(١).

هذه هي أركان عقيدة المسلم، فإذا آمن بها حق الإيمان، وعلى الوجه الصحيح، فإنها تولد لديه أعمالاً صالحة وأفكارًا سويّة وحياة سعيدة، وفي الآخرة جنات النعيم.

هذه الأصول الستة نؤمن بها على الوجه الذي أتى في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، بلا زيادة أو نقصان، وبلا تحريف أو تعطيل.

وبهذه الأصول الستة يتميز المؤمن من الكافر، والصالح من الفاسد، والفائز من الخاسر، وعندما يكون التصور لها صحيحًا، والإيمان بها سليمًا وصادقًا؛ فإن الغالب على بقية تصورات الإنسان واعتقاداته وأعماله الصحة والسلامة.

وإذا كان التصور لها فاسدًا، والإيمان بها ناقصًا أو معدومًا؛ فإن الغالب على بقية تصورات الإنسان واعتقاداته وأعماله وأقواله، الخطأ والفساد.

ونعود الآن إلى الاتجاه الفلسفي لنرى كيف يتعامل مع العقيدة؟ وسندوِّن هنا ملحوظتين وجدتها واضحة في كتاباتهم؛ استبقُ بها العرض الموجز لموقفهم من العقيدة، والملحوظتان ستكونان واضحتين في أثناء العرض.

الملحوظة الأولى: التصور العام لدى الفلسفة نحو الدين، تصور ثابت لم

---

(١) أشهر الروايات هي رواية عمر رضي الله عنه في صحيح مسلم، **كتاب الإيمان**، أول من قال بالقدر (١/ ١٥٣) بشرح النووي، والحديث موجود في الصحيحين بروايات صحابة آخرين كأبي هريرة، وأبي ذر، وأنس بن مالك رضي الله عنه.انظر: **جامع الأصول لابن الأثير** (١/ ٢٠٨) وما بعدها.

يتغير، هذا التصور خلاصته، أن الأديان بكل ما فيها لا تعبر عن حقائق، وإنما هي مثالات أو خيالات أو تخييل أو أساطير أو خرافات أو أدبية وفنية، الدين ليس حقيقة، وإنما هو شبيه بالحقائق وتقريب لها وهذا عند أحسنهم قولاً، وهو خرافي أسطوري عند أسوئهم قولاً.

امتدّ هذا التصور المسيطر على الفكر الفلسفي إلى كل قضية تتعلق بالدين، بعقائده وشرائعه، وأوضح ما يكون نجده في أبواب العقيدة.

الملحوظة الثانية: الاتجاهات الفلسفية الحديثة جعلت «للواقع» قوةً وتسلطًا وأثرًا لا يدانيه في ذلك شيء، حتى إنه من الممكن أن يتغير كل شيء أمام الواقع فهم يبررون سبب أخذهم ببعض المواقف، أو قولهم ببعض التفسيرات والتأويلات بحجة الواقع، فالواقع يقول ذلك، والواقع يفرض ذلك، والواقع يجبرنا على ذلك، ويضاف أحيانًا إلى الواقع «العقل العلمي الحديث» أو «الثقافة الحديثة»، أو «الحضارة المعاصرة» ويمكنهم أمام هذا الواقع أن يضحّوا بكل شيءٍ ديني حتى في باب العقائد، بحجة عدم مناسبته للواقع، ومخالفته لروح الحضارة الحديثة.

وضعنا هاتين الملحوظتين في البداية؛ مع أنها كانت نتيجة قراءة شاملة لمعظم ما كتبوه؛ أي أنها أتت بعد الاطلاع، وإنما وُضعت في البداية مع أنها نتيجة، من باب التسهيل للقارئ، ومن أجل أن يشاركنا منذ البداية اكتشاف مدى تأثير هذين البعدين على الاتجاه الفلسفي في أبواب العقائد.

وقبل البدء، نحب أن ننبه إلى أنه من الصعب الاستقصاء لمواقفهم من مسائل العقيدة، وإنما نكتفي بما يدل على المقصود، معتمدين على المشهورين منهم، فذلك ضروري ولو على سبيل الإيجاز، إذ كل عمل ينطلق من تصورات واعتقادات ويرجع إليها.

١ - موقفهم من الإيمان بالله:

يعد الإيمان بالله من أهم قضايا العقيدة، بل هو أساس الإيمان كله، فهو الركن الأول، وهو الركن الأعظم، وهو الذي من أجله أرسل الرسل،

ونزلت الكتب، وهو الذي يطلب من الناس ابتداءً، وعندما لا يكون هناك إيمانٌ بالله، فلا تنفع بقية الأعمال، ولا يقام لها شأن أو اعتبار، وتفسد حياة الناس، وتظهر الحياة التعيسة مهما كثرت ملذاتها وشهواتها.

والإيمان بالله يشمل الإيمان بوجوده، والإيمان بربوبيته، والإيمان بأسمائه وصفاته، والإيمان بألوهيته. يجتمع فيه التوحيدان: توحيد المعرفة والإثبات، وتوحيد القصد والطلب، فإذا فقد أحدهما أو كلاهما فقد الإيمان.

من آمن بالله كانت تصوراته وأفكاره وأقواله وأفعاله، وعلومه ومعارفه، وكل ما يصدر عنه، نابعة من خلال هذه العقيدة، سائرة في ظلالها.

إن أهم علامة لإسلام المسلم، وإيمان المؤمن، هو توحيد الله، وبدون هذا التوحيد لا يقبل الله من الإنسان صرفًا ولا عدلاً.

فيا تُرى كيف كان حال الاتجاه الفلسفي المعاصر مع هذا الركن العظيم؟

في البداية هل يقر الاتجاه الفلسفي بوجود الخالق سبحانه وتعالى؟ إن مثل هذا السؤال لم يكن واردًا في الماضي، لأن الإلحاد بمعنى إنكار الخالق سبحانه وتعالى لم يظهر في الماضي، وإن ظهر ففي صور نادرة، ويكون الإنكار في الظاهر لا في الباطن، ويكون إنكارًا دون قيامه على نظريات علمية، أو أفكار فلسفية، بل هو قول لبعض الطغاة من الملوك الذين غرّهم ما هم عليه من ملك. أما في العصر الحديث، وفي العالم الغربي بالذات فقد ظهر الإلحاد بصورة صريحة، وسار عليها أقوام، وخرجت كتب عن فلاسفة وعلماء تؤصل مثل هذا الأمر[1].

وبما أن الفلسفة المعاصرة في العالم الإسلامي تعتبر في أغلبها امتدادًا للفلسفة الغربية، ولذا فإن السؤال عن اعترافهم بوجود الخالق له ما يبرره.

الناظر إلى أغلب الكتابات الفلسفية في العالم الإسلامي يلاحظ

---

(١) انظر مبحث الإلحاد في «مذاهب فكرية معاصرة» لمحمد قطب ص٦٠٥ وما بعدها.

اعترافهم بوجود الخالق سبحانه وتعالى، تصريحًا أو تلميحًا، وهنا يختلفون اختلافًا واضحًا مع أصولهم الفلسفية الغربية والتي يغلب عليها إنكار الخالق سبحانه، مع العلم أن هناك بعض الصور لإنكار الخالق سبحانه، بالتصريح أو التلميح، خاصة عند الماركسيين العرب، ولعل السبب يعود إلى أن جوهر الماركسية الغربية يقوم على الإلحاد، فكان من الصعب أخذها دون أخذ جوهرها، ومع هذا فلا نجده بوضوح إلا عند فئة قليلة منهم.

نجد صورة غير صريحة تتمثل في فئة تعلن بكل صراحة تأثرها واهتمامها بالتيارات الإلحادية، وتعلن المدح والثناء لمثل هذه التيارات، وتقوم على نشر كتابات الملاحدة في العالم الإسلامي.

من أمثلتها ما نجده عند فيلسوف الوجودية في العالم الإسلامي، وأكبر الناشرين للفلسفة في العالم الإسلامي الدكتور عبد الرحمن بدوي، فعبد الرحمن بدوي قام بنشر عدّة كتب عن الإلحاد، طرّزها بمقدمات وتعليقات مليئة بالثناء والفخر بهذا التراث، ويعلن بدوي أن أهم شخصية تأثر بها هو الفيلسوف الكبير نيتشه الذي أعلن موت الإله، وتأثره بالفلسفات الوجودية الملحدة، ومع ذلك فلم أجد له تصريحًا في نفي وجود الله، ولم أجد له في نفس الوقت أي تعليق جيد يعارض به هؤلاء الملاحدة[1].

---

(١) أقيمت أخيرًا ندوة في مصر بمناسبة ميلاد بدوي الثمانين، ومن ضمن أوراق الندوة ورقة للدكتور عطية القوصي حول التوجه الإسلامي المعاصر لبدوي الذي يعيش منذ ثلاثين عامًا في عزلته الاختيارية في فرنسا وذكر القوصي بأن بدوي قد استفزته الحملة المسعورة التي تُشن في الغرب في السنوات الأخيرة مستهدفة الإسلام والمسلمين، فأصدر من باريس وباللغة الفرنسية مجموعة من الكتب يدافع فيها عن الإسلام ضدّ تجاوزات المفكرين، والمستشرقين الغربيين، منها كتاب **«دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه»** ١٩٨٩م، وكتاب **«دفاع عن حياة النبي محمد ضدّ المتقصين لقدره»** ١٩٩٠م، وهذا يوحي بالتحول عند بدوي مع عدم معرفتي بمضمون هذه الكتب، انظر جريدة الحياة عدد ١٢٥٢١ بتاريخ ٦/ ٢/ ١٤١٨هـ، وقد زودني المشرف -جزاه الله خيرًا- بعد ذلك ببعض المعلومات عن هذه الندوة، فقد أخرجت الهيئة العامة للكتاب هذه الندوة في كتاب بعنوان **«الكتاب التذكاري -عبد الرحمن بدوي- في عيد ميلاده الثمانين»** بإشراف د. أحمد عبد الحليم ١٩٩٧م.

وقريبًا من بدوي الدكتور حسن حنفي الذي اعتنى باليسار الغربي، الذي مثّل أصرح أنواع الإلحاد في الغرب، فقام بترجمة كتبهم، وعمل دراسات متنوعة حولهم مثل فيورباخ، واسبينوزا، وماركس، وغيرهم، يقول: (يلاحظ أننا في وعينا بالفلسفة كمشروع قومي تبرز باستمرار أهمية يسار المذاهب الفلسفية بالكتابة عنه، فترجمنا رسالة في اللاهوت، والسياسة، لاسبينوزا، ونعد كتابنا عن فشته فيلسوف المقاومة، ومجموعتنا عن اليسار الهيجلي، وقد كتبنا من قبل بعد هزيمة ١٩٦٧م وفي فترة الثورة المضادة في مصر عدة دراسات عن يسار المذاهب الفلسفية مثل: فولتير، فيورباخ، ماركوز..)[(١)].

إلا أنهما مع قيامهما بنشر وتعظيم هذا الفكر الإلحادي، لم يصرحوا بإنكار الخالق، ولم يصرحوا بالإلحاد بصورته المعاصرة، وقد يكون في الإشارة ما يغني عن العبارة، إلا أنهم قد يلمحون أحيانًا بعبارات تفيد إثباتهم لوجود الخالق سبحانه.

إذًا فالفلاسفة لدينا في جملتهم لا ينكرون وجود الخالق، وعباراتهم تدل على إيمانهم بوجوده، بخلاف أكثر الفلسفات الغربية، حيث أصبح من الممكن وصف معظمها بأنها فلسفة ملحدة، وخاصة فلسفات القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

الخلاصة: أن الفلسفة في العالم الإسلامي من حيث الجملة لا تنكر وجود الخالق ولكنها في نفس الوقت لا تهتم بوجوده ولا بتوحيده.

عندما ننظر إلى الفلسفة في العالم الإسلامي في قسمها اليساري، نجدها تحاول إقصاء الخالق سبحانه، فهي إن لم تنكره وتكذب به، فهي تحاول إبعاده، وإخراجه في صورة لا تليق به سبحانه، ولا يمكن أن تكون قريبة مما ورد في النصوص الشرعية.

لا نجد إنكارًا للخالق سبحانه وتعالى، واستهانة به إلا في الصورة

---

(١) الاستغراب ص٢٤٢، هامش (٨)، وانظر ص١٩٣ هامش (٢١).

الماركسية للفلسفة، وربما يُعد صادق جلال العظم هو أجرأهم والمعبر بكل صراحة عن هذه القضية، وهو ينال كل احترام عند أشهر الفلاسفة الماركسيين كحسين مروّة، وطيب تزيني.

عندما كان يتحدث العظم عن الفرق بين النظرة العلمية والنظرة الدينية نحو نشأة الكون قال: (أما النظرة العلمية فقد عبر عنها أحسن تعبير فيلسوف وعالم رياضي آخر «لابلاس» عندما قدم كتابه «نظام الكون» هدية إلى نابليون، فسأله الإمبراطور: (وما المكان الذي يحتله الله في نظامك؟).

فأجاب لابلاس: (الله فرضيته لا حاجة لي بها في نظامي).

فهل من عجب إذن أن نسمع نيتشه يعلن في القرن الماضي أن الله قد مات. وهل باستطاعتنا أن ننكر أن الإله الذي مات في أوربا بدأ يحتضر في كل مكان تحت وقع تأثير المعرفة العلمية والتقدم الصناعي والمناهج العقلية في تقصي المعرفة والاتجاهات الثورية ..)[1]، إن ما يميّز هذا الماركسي هو جرأته الكلامية، وفي الوقت نفسه دون أي إثباتات علمية أو عقلية، المهم هو رمي الشبهات، وأصرح العبارات، دون أن تكون قائمة على أدلة أو براهين، فإن من عنده أدنى حسّ معرفي، ورؤية لأحوال الناس، يعرف بأن

---

(١) **نقد الفكر الديني** للعظم ص١٩، ط ٧ ، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤م، وانظر مناقشة الكاتب والكتاب في عدة دراسات منها:

١ - دراسة الشيخ محمد حسن آل ياسين في كتابه الممتع «**هوامش على كتاب نقد الفكر الديني**» وخصوصًا الفصل الخامس ص١١٥ وما بعدها، ط ٧، دار النفائس، بيروت، ١٤١٣هـ.

٢- والكتاب الممتع لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني «**صراع مع الملاحدة حتى العظم**» ط ٥، دار القلم، دمشق ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٣- و«**تهافت الفكر الجدلي وقضايا معاصرة**» للدكتور عبد اللطيف الفرفور، ط ١، دار المعرفة، دمشق ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٤- و«**الذين يلحدون في آيات الله**» للدكتور كمال سعفان، ص٧ وما بعدها، دار المعارف، القاهرة.

البشرية مهما فسقت، وانحرفت، فإنها لا تستطيع إنكار وجود الخالق.

قريبًا من صادق العظم، نجد شخصًا آخر يمكن أن يُقال عنه فيلسوف الحداثة، مع أنه اشتهر بالأدب والنقد أكثر من شهرته كمتفلسف وهو أدونيس، ففي كتابه «**الثابت والمتحول**»، يمكن أن يُقال أن «الثابت»وهو القسم الذي يرفضه وينقده بشدة، هو القسم الذي فيه إثبات وجود الله والإيمان به، بينما «المتحول» وهو الذي يتبناه ويدافع عنه، هو الذي يميل إلى إنكار الخالق أو الابتداع في حقه سبحانه، ومن أهل «التحول»، الملاحدة، وقد كان إلحادهم (توكيدًا على إرادة الإنسان الخاصة بحيث يكون عقله شريعته وقوته. المقدس بالنسبة إلى الإلحاد، هو الإنسان نفسه، إنسان العقل، ولا شيء أعظم من هذا الإنسان. إنه يحل العقل محل الوحي، والإنسان محل الله. ومن هنا يقدم الإلحاد نفسه، كنواة لحياة المستقبل وفكر المستقبل .. إنه بتعبير آخر، أول شكل للحداثة ...، وإذا كان الإلحاد نهاية الوحي، فإنه بداية موت الله ...)[١] وقد كان للإلحاد والتصوف كما يزعم دور كبير في حياة الإنسان (فإذا كان الإلحاد حرر الإنسان من الله، فإن التصوف حرره من الشريعة واضعًا الله في الإنسان)[٢].

الإلحاد هنا يعبر عن نهاية الوحي، وموت الله، ويؤدي إلى تحرير الإنسان، وجعله الشيء الوحيد المقدس، وهو بهذا أول شكل للحداثة، ولا ندري ما هو آخر شكل لها، ولا ندري ما علاقة نهاية الوحي، وموت الخالق سبحانه وتعالى بتحرير الإنسان وتعظيم دوره في الحياة. أليس الأصل هو العكس؟ وإذا كان قوله لا شاهد له ولا دليل عليه، فإننا نقول ودون الحاجة إلى أي شاهد أو دليل لأن ذلك أوضح من نور الشمس في النهار، نقول إن الإيمان بالله، والتمسك بالوحي، هو الذي يحرر الإنسان فعلاً، وهو الذي يعطيه دوره ومكانته بين كل الخلائق.

---

(١) الثابت والمتحول لأدونيس ص٨٩، ٩٠.

(٢) المرجع السابق ص٩٨.

من العظم وأدونيس إلى فيلسوف مشهور وهو الدكتور حسن حنفي، والدكتور حسن حنفي له كلام كثير، وما أكثر كلامه في أبواب العقائد، وما أكثر تناقضاته فيها، ولكن لا عجب فهو يسير في اتجاه يقوم على الفكرة ونقيضها، الحياة لا يوجد فيها حقائق جوهرية، الحقيقة هي في هذا التناقض والذي يمثله حسن حنفي بصورة كبيرة.

حسن حنفي يتلاعب بهذا الركن وهو الإيمان بالله حسب حاجات موضوعه، الواقع هو الذي يفرض التفسير، والواقع هو الذي يفرض صورة الإيمان، فإذا كان التجسيم في العقائد القديمة مرفوضًا، فإنه (قد يثير الأذهان حاليًا في الربط بين الله وسيناء، بين التوحيد وفلسطين. فالفصل القديم بين الخالق والمخلوق كان دفاعًا عن الخالق ضدّ ثقافات المخلوق القديمة. ولكن الحال قد تغير الآن، وأصبحت مأساتنا هي مكاسبنا القديمة، الفصل بين الخالق والمخلوق، ومطلبنا هو ما هاجمناه قديمًا، الربط بين الله والعالم .. ما رفضناه قديمًا قد نقبله حديثًا، وما قبلناه قديمًا قد نرفضه حديثًا، فكل الاحتمالات أمامنا متساوية ..)[1]. العقائد عند حسن حنفي ليس لها حقيقة ثابتة، ولهذا فتغيرها ممكن، ونحن أمام العقائد المتنوعة بالخيار، نختار منها ما يناسب عصرنا، لا ما يكون حقًا في ذاته، لأنه لا يرى شيئًا اسمه حق في ذاته، بل الحق هو ما يناسب واقعنا وعصرنا. إذا كان الإلحاد مناسبًا أخذنا به، وإذا كان الإيمان مناسبًا أخذنا به، وهكذا كل المتقابلات وكل الأضداد يمكن الأخذ بأحدها دون حرج، لأنه (ليس المقصود من الوحي إثبات موجود مطلق غني لا يحتاج إلى الغير – وهو يقصد هنا الخالق وإن كنا نخالفه في عباراته – بل المقصود منه تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي نمرّ بها والتي تحتاج إلى من يساعدها على التطور)[2]. وهو يتجرأ أحيانًا إلى ما هو أبعد من ذلك، ففي حديثه عن

---

(١) التراث والتجديد لحسن حنفي ص٢١.

(٢) المرجع السابق ص٦١.

اللغة القديمة، وتركيزه على أنها لغة دينية يسيطر عليها مصطلحات مثل: الله، الرسول، الدين، الجنة، النار ...[1] (فهذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقًا لمتطلبات العصر- نظرًا لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها ...)[2].

من عيوب هذه اللغة كما يقول: أنها لغة إلهية، تدور الألفاظ فيها حول الله .. ولفظ (الله) (يعبر عن اقتضاء أو مطلب، ولا يعبر عن معنى معين أي أنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة أو بتصور من العقل .. فالله لفظ نعبر به عن صرخات الألم وصيحات الفرح أي أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفًا لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفًا خبريًا ...)[3]، ومن هنا فنحن كما يرى حسن حنفي في حاجة إلى لغة غير إلهية، من مميزاتها (أن تكون اللغة لها ما يقابلها في الحس والمشاهدة والتجربة حتى يمكن ضبط معانيها والرجوع إلى واقع واحد يكون محكًا للمعاني ومرجعًا إذا تضاربت وتعارضت. فألفاظ الجن والملائكة والشياطين، بل والخلق والبعث والقيامة كلها ألفاظ تجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى واقع، ولا يقبلها كل الناس، ولا تؤدي دور الإيصال .. وكذلك ألفاظ عين الله ويد الله وقلب الله ووجه الله وصعود الله ونزوله وجلوسه وقيامه كلها ألفاظ لا يمكن استعمالها لأنها أقرب إلى الصور الفنية منها إلى ألفاظ إخبارية ..)[4]، والنتيجة التي يصر- عليها الجميع هي أنه (يمكن نقل عصر-نا من مرحلة التمركز حول الله وهي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمركز حول الإنسان وهي المرحلة الحالية)[5].

نجد الصورة السابقة عند من يمكن أن نسميهم بالاتجاه اليساري في

(١) انظر **التراث والتجديد** ص١١٠.
(٢) المرجع السابق ص١١٠.
(٣) المرجع السابق ص١١٢، ١١٣، وانظر ص١١٤.
(٤) المرجع السابق ص١٢١.
(٥) المرجع السابق ص١٢٢، وانظر: **من العقيدة إلى الثورة**، (٢/ ١٦٣).

الفلسفة، ويمثل صورة من صور التكذيب بالخالق والإنكار له، أو على الأقل محاولة تصويره بصورة جديدة، من بنات أفكارهم، ومن آثار الفلسفات المحيطة بهم.

وهذه الصورة يظهر فيها محاولات إقصاء الخالق سبحانه وتعالى من هذا العالم، والاهتمام فقط بالإنسان، وأجد أنه من المناسب ذكر قصة تعبر عن تجربة أمة كبيرة، أرادت إقصاء الخالق ولكنها لم تستطع.

يذكر الدكتور إمام عبد الفتاح رئيس قسم الفلسفة بجامعة الكويت وهو مصري، أنه وجد في لندن امرأة عجوزًا، تبيع مجموعة من الكتب، كلها تدور حول الإلحاد، لراسل وشتراوس وفيورباخ وغيرهم، فسألها هل هذا العمل مقصود؟ فقالت له نعم، فنحن أعضاء في جمعية تعمل على نشر الإلحاد، وأخبرته بعدم وجود فرع لهم في مصر، ولكن يوجد لهم في تركيا، فسألها: (أتعتقدين أنه من الممكن أن تنزعوا الشعور الديني من نفوس الناس؟ أجابت في حسم: كلا، ونحن لا نستهدف هذه الغاية، وإنما هدفنا الأساسي أن نمنح تعليم الدين للأطفال .. لأنك في هذه الحالة تغرس في نفوسهم معتقدات الكبار، وهم في سن لا يستطيعون فيها الدفاع عن أنفسهم، إن الطفل لا بد أن يُترك حتى سن الرشد، ثم له بعد ذلك أن يقرأ في جميع الديانات، ويختار منها ما يشاء)، ثم استطرد ووقف مع أشد النقاد للدين في الغرب، وهو فيورباخ لينقل عنه، أنه كان يردد ما قاله هيجل من أن الدين هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان[1].

بقي أن نقول أن بقية الاتجاهات إن لم يكن موقفها قريبًا من هذا، فهي تنزع إلى الإيمان بوجود الله وجودًا مطلقًا، دون أسماء وصفات وأفعال، وتميل إلى تأويل ما يتعلق بالله من نصوص تبين أسماءه وصفاته وأفعاله.

ونذكر لهذا مثلاً وهو الدكتور زكي نجيب محمود وذلك بعد صحوته كما

---

(١) انظر: إمام عبد الفتاح، **معجم ديانات وأساطير العالم** ص٧، ٨، مكتبة مدبولي، بدون بيانات أخرى.

يقول: عندما استعرض عقائد المعتزلة، وماذا يمكن أن يُستثمر منها أو يرفض، فمثلاً عند حديثه عن التوحيد عند المعتزلة والمتمثل في تعطيل الصفات وما برز عنه من مسألة خلق القرآن، وصل إلى (أن شكل المشكلة وموقف المعتزلة منها يمكن إحياؤه لننتفع به في وقفتنا المعاصرة، وذلك لأن المسألة تستتبع رأيًا في التشبيه، أعني في تصور الله مشبهًا بالإنسان سمعًا وبصرًا وإرادة وغير ذلك؟ وموقف المعتزلة من شأنه -كما نرى- أن يتجرد الله تعالى من كل صفة خارجية عن ذاته؛ وأعتقد أننا إلى يومنا هذا يتعذر علينا -أو على سواد الناس منا على الأقل- ألا نتصور الله تعالى مشبّهًا وكأنما هو إنسان كبير .. ثم هو تصور -وذلك هو المهم عندنا- يجعل الرقابة الأخلاقية على الإنسان آتية من خارج لا نابعة من داخل؛ ولو تصورت الله تعالى في الصورة المجردة الموحدة التي أرادها المعتزلة، لكان شيئًا أقرب ما يكون إلى «الضمير» ولأصبحت وحدته وحدة في القيم ..)[1].

نجد زكي لا يهتم بتصور الخالق سبحانه وتعالى، أو الإيمان به، كما ورد في الوحي، وإنما حسب ما تمليه عليه اجتهاداته وآراؤه، وما أغربها من اجتهادات، إن الإيمان بالله حق الإيمان، واستشعار الاتصال به عن طريق التعبد بمعاني أسمائه وصفاته، هو الذي يحيي الضمير داخل الإنسان، فيجتمع في حقه رقابة داخلية من قبله، ورقابة خارجية من قبل الخالق سبحانه، وليس في هذا إشكال، وكذلك ليس كل مؤمن بالله وبأسمائه وصفاته ينزع إلى هذا التشبيه المزعوم الذي أتت به الفرق الكلامية، وإنما هو إيمان بدون تشبيه قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وزكي كذلك لا يبتعد عن فكرة إقصاء الخالق، والاهتمام بالإنسان فقط معزولاً عن خالقه، يقول زكي حول التراث: (هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته، لأنه يدور أساسًا على محور العلاقة بين الإنسان

---

(١) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** ص١٢٥، ١٢٦.

والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان)[1] ويظهر أن هذا لازال من امتداد وآثار الفلسفات الغربية عليه، فهو في قصة عقل يقول: (وإذا أنت أمعنت النظر في الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، ويمكن بلورتها في أربعة، وجدت جذرها المشترك هو اتخاذ «الإنسان» في حياه الدنيوية هو محور الاهتمام ...)[2]. ولا أدري لماذا الاتجاه الفلسفي المعاصر، يجعل الاهتمام بالإنسان من قيم الحضارة الغربية، ومن إبداع فلسفاتها، وأنه لا وجود للإنسان مع وجود الخالق، فوجود أحدهما على حساب الآخر مع أن الوجود الحقيقي للإنسان هو بإيمانه بخالقه، وإذا فُقِد هذا الإيمان، فُقد الإنسان، وهذا ما يشهد عليه واقع المجتمعات البشرية اليوم، الإنسان يعيش في تقدم مذهل في العلم والصناعة، والحياة المادية، ولكنه في نفس الوقت يعاني من الأمراض النفسية، ويظهر ذلك جليًا في كثرة العيادات النفسية وفي الإدمان والانتحار. إن الحديث عن وجود الإنسان الحقيقي، وأنه لا يتم إلا بالإيمان بالله، يحتاج إلى دراسات طويلة، مع أنها في غاية الوضوح، ونكتفي هنا بالإحالة إلى إحدى الدراسات الجيدة في هذا الباب[3].

في النهاية يظهر أنه على اختلاف مواقفهم من تصريح أو تلميح، من الإنكار الشديد إلى إثبات وجود مطلق، يظهر أن ذلك يعود إلى نوعية المؤثرات القبلية، أو المؤثرات المحيطة بالمتفلسف. فالقبلية: مثل الفلسفة أو المذهب الذي اقتنع بهما وأخذ بهما. أما المحيطة: فهي حال المجتمع من حوله، فإن كان فيه انحراف وتمكن لأهل الباطل، عندها يقولون ما أرادوا دون خوف، وبكل جرأة، وإن كان الخير منتشرًا والعلماء الأقوياء

---

(١) المرجع السابق ص١١٠.

(٢) قصة عقل ص٧٣.

(٣) محمد قطب: **الإنسان بين المادية والإسلام** ط ١٠، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ١٤٠٩هـ، ومحمد قطب أيضًا: **التطور والثبات في حياة البشرية** ط ٦، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ١٤٠٦هـ، ففي هذين الكتابين دراسات قيِّمة حول هذا الموضوع.

موجودون، الذين يدافعون عن دين الله بالحجة والبيان وكشف الباطل، عندها ينزوي مثل هؤلاء، أو يخففون لهجتهم في القضايا العقدية، بحجة أنها لازالت من القسم الذي لا يمكن الحديث فيه، ولا يمكن للمجتمع أن يتحمله أو يتقبله.

هكذا إذن، فإن علامة دخول العصر عند الفلاسفة وكثير من الاتجاهات المعاصرة هو في الانفصال عن الخالق سبحانه؟ ولا ندري لماذا لا ندخل العصر ونحن مؤمنون بربنا، ومتمسكون بديننا؟! إن العلمانية المتغلغلة في فكر هؤلاء، تجعل ذلك الأمر مستحيلاً، دون أن يفكروا في حقيقة الاستحالة، ودون أن يعيدوا فيها النظر، لقد أعادوا النظر في أعظم المسلمات، ولكنهم لم يناقشوا مسألة الاستحالة، مع أنهم يرون حضارات قديمة، ودول حديثة، قامت لها مدنية كبيرة، وتقدمت كثيرًا مع أنها تحيا على ديانات باطلة، وقيم وعادات غريبة، فكيف سيكون الحال عندما يكون الإيمان، هو الإيمان الحق، وتكون القيم والمبادئ هي ما أتى بها الإسلام.

٢- موقفهم من الإيمان بالقدر:

مما له صلة مباشرة بالركن الأول - من أركان الإيمان وهو الإيمان بالله - يأتي الإيمان بالقضاء والقدر.

فالإيمان بالقدر له علاقة مباشرة بتوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، ولذا فإذا تمّ الإيمان بالله لزم منه الإيمان بالقدر، وإذا حصل انحراف في الإيمان بالله فمن المتوقع وقوع الانحراف كذلك في الإيمان بالقدر.

القضاء والقدر هو: (تقدير الله - تعالى - الأشياء في القدم، وعلمه - سبحانه - أنها ستقع في أوقات معلومة عنده، وعلى صفات مخصوصة، وكتابته - سبحانه - لذلك ومشيئته له، ووقوعها على حسب ما قدرها

وخلقه لها ...)[1].

من المعنى السابق للقضاء والقدر، نجد تعلقه بالخالق سبحانه، فالقدر من تقدير الله، وبعلمه وكتابته للمقدر ومشيئته له، وإذا كان الاتجاه الفلسفي حريصًا على إقصاء الخالق سبحانه من الحياة بكل مكوناتها وأنشطتها، فمعنى ذلك فصل الأمور الحادثة في هذا الكون عن خالقها ومقدرها وهو الخالق سبحانه.

الاتجاه الفلسفي يحاول تفسير كل شيء في هذا الكون، دون ربط هذا التفسير بالخالق سبحانه، ولذا فهم لا يرتاحون لمن يقول أن هذه الزلازل، أو هذه الأحداث، أو هذا المرض، أو هذا الموت، أو .. من تقدير الله.

وهم كذلك على مستوى الأفعال البشرية، يركزون على فصلها عن قدر الله الكوني؛ ينطلقون في ذلك من أحد المفاهيم العصرية، الناشئة في الغرب، والتي يحاول البعض منهم إيجاد جذورٍ لها في العالم الإسلامي، هذا المفهوم هو الحرية، ومفهوم الحرية من المفاهيم الغامضة، التي أثارت إشكالات كبيرة لم تُحلّ عندهم إلى الآن، خاصة حول المسألة التالية: هل من الممكن أن يكون الإنسان في حرية تامّة؟ في الغرب أخرجوا أفعال الإنسان عن كونها مما لا يمكن أن تحدث إلا بمشيئة الخالق سبحانه وبقدره، وادخلوها تحت سيادة أخرى، فالإنسان عند أغلبهم لا يملك حريته، فهو أحيانًا يتحرك نتيجة أوضاع مادية، وعلاقات الإنتاج، وحياته من صنعها وتأثيرها، وهو انعكاسٌ لها، وهذا نجده عند الماديين والماركسيين. وعند آخرين، خاضع للعقل الجمعي، الذي كونته الجماعة التي يعيش فيها، وهذا واضح عند علماء الاجتماع. وهو أحيانًا خاضع لمؤثرات اللاشعور، ويتحرك في ضوئها، وهذا مشهور عند علماء النفس. وهو أحيانًا خاضع في تصرفاته وأفعاله لتصورات ذهنية مترسبة في الثقافة التي تحيط به، وقد يصل إلى أن

---

(١) عبد الرحمن المحمود، **القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه**، ص٣٠، ط ١، دار النشر الدولي، الرياض.

الإنسان خاضع في تصوراته وأفكاره لبنية اللغة، التي يتخاطب بها، ويتفاهم مع غيره من خلالها، هذه البنية اللغوية تتحكم في تصورات الإنسان وثقافته وأفكاره.

وهكذا نجد الإنسان لا يملك حرية واضحة، فهو في الجانب الفكري وعند العلماء والمفكرين والفلاسفة خاضع لمؤثرات معينة، وهو في الجانب الواقعي وعند الأخلاقيين خاضع للشهوات ومستعبد من قبَلها، ومستلب من قبل الدعاية والإعلان وشاشات التلفاز وصفحات الجرائد، والمجلات، وطبيعة الحياة الاستهلاكية.

هكذا نجد الإنسان قد قُيّدت حريته من كل الجهات، أو بالأصح جعلت حياته خاضعة لمؤثرات خارجية وداخلية، ثم هم بعد ذلك يستنكفون على أن يجعلوا لخالق الإنسان، وموجد الكون، أيَّ أثر على حياة الإنسان.

والقول الباطل في القدر من قبل الاتجاه الفلسفي، إضافة إلى كونه نتيجة فصل الخالق عن خلقه، فإن له في الواقع بعض ما يفسره، فأغلب هذه الاتجاهات كان منشؤها في بيئة تحمل مفاهيم مغلوطة في باب القدر، هذه البيئة كانت متأثرة بأسوأ المقالات في القدر الناشئة عن المذهب الأشعري والفكر الصوفي، وهذه المقولات تحوي أبعادًا جبرية، أو تؤدي إلى مواقف جبرية في القدر. فكانت ردة الفعل[1]، عند الاتجاه الفلسفي، والاتجاهات

---

(١) يضاف إلى هذا الواقع أن بعض مفكري الغرب وامتدادهم في العالم الإسلامي، كانوا يعزون تخلف المسلمين إلى إيمانهم بالقدر، فانبرى لهم بعض المسلمين مثل جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، فدافعوا عن عقيدة القدر في وجه الخصوم، وكان في دفاعهم الصواب والخطأ، ثم انفتح الباب على مصراعيه، وكانت أغلب الدعوات تميل إلى قول المعتزلة.
انظر: في جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، **العروة الوثقى**، مقال «**القضاء والقدر**» ص٨٩، وما بعدها، ط ٣، دار الكتاب العربي بيروت ١٤٠٣هـ، وانظر في قصة محمد عبده مع هانوتو عند فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام** ص٢٠٨ وما بعدها، ط ٣، دار الشروق عمان ١٩٨٨م.

المعاصرة الأخرى[1]، في الاتجاه المعاكس. وكانت غالية جدًّا في طلب حرية الإنسان في كل شيء، وهو نفس الموقف الذي اتخذته القدرية ضدّ الجبرية في تاريخنا الإسلامي، إلا أنه في التاريخ المعاصر، وجد مقولات جاهزة في الغرب، وكتابات كثيرة حول هذه القضية، لهذا كان موقف المعاصرين أوسع من الموقف الاعتزالي القديم[2].

إذًا فمن خلال الحرية بمفاهيمها الجديدة أُخرج فعل الإنسان من قدر الله، وعن مشيئته وعلمه، ومن خلال فصل الله عن العالم أخرج الكون بكل ما فيه من أحداث عن قدر الله، مع العلم أنهم أثناء مناقشتهم للقدر ضمن التراث الإسلامي ينظرون إليه من خلال المواقف الكلامية، القدرية والجبرية، ويضعون الموقف الأشعري هو الموقف الوسط، بينما نجد موقف أهل السنة، المتمثل في الوحي، والمسطر في كتابات علماء الإسلام غائبًا أو مغيبًا عند هؤلاء، وهو الموقف الذي قام بنقد المواقف السابقة كلها، وأصل القدر بمفهومه الوارد فيه نصوص الوحي، والمبني على الإيمان بالله الحافظ لهذا الكون والمدبر له، وعلى الإيمان بأن للإنسان مشيئة وإرادة، وأن الكون قائم على أسباب ومسببات.

٣- موقفهم من النبوة والأنبياء:

تمثل النبوة ومن يقوم بها وهم الأنبياء - عليهم السلام - محورًا مهمًا في باب الاعتقاد، وركنًا عظيمًا من أركان الإيمان؛ فالإنسان لا يكون مؤمنًا إلا باعتقاده الجازم بالنبوة، واعتقاده الجازم بأن لله أنبياءً ورسلاً اصطفاهم من عباده، وكلفهم بإيصال كلامه إلى الناس جميعًا.

---

(١) انظر مبحث «القول بالقدر في عصرنا الحاضر»، عند عبد الرحمن المحمود، القضاء والقدر، ص١٤٧ وما بعدها فقد وقف مع أشهرها في هذا المبحث.

(٢) من أوضح الأمثلة لهذا الموقف في مجمله، انظر: حسن حنفي «الدين و الثورة في مصر» الجزء الرابع، «الدين والتنمية القومية» ص١٦٨-١٧٦، وحسن حنفي «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الثالث «العدل» ص٥-٣٨١.

وعلاقة النبوة بالنصوص الشرعية علاقة قويّة، وتعطيل النبوة، أو التكذيب بها، أو تصورها بصورة مغايرة لحقيقتها، كل هذا يؤثر على النصوص الشرعية، فكان من المهم أن نُلقي نظرة على موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من هذا الركن العظيم من أركان الإيمان.

الاتجاه الفلسفي المعاصر ذو نزعة علمانية غالية، ونظرًا لهذه العلمانية لا يهتم بمسائل الاعتقاد، وإن تعامل معها فمن منطلق علماني، وتحت ضغوط وتأثيرات علمانية مختلفة، ومن ذلك القضايا الاعتقادية المتعلقة بالنبوة والأنبياء.

التوجه الفلسفي المعاصر يهمل الحديث عن النبوة والأنبياء، ولا يهتم بالحديث عنها، نعم هناك دراسات كثيرة عن سيرة الرسول ﷺ، ولكنها دراسات لها صورتها التاريخية، أكثر من الصورة العقدية، وهذه الدراسات ظهرت بصورة مفاجئة عند الجيل المتغرب، أو المتأثر بالثقافة الغربية، في النصف الأول من القرن العشرين، أي النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري، فظهرت دراسات حول الرسول ﷺ بصورة يغلب عليها الجانب التاريخي وفي صورة أدبية، ومما يُلحظ على هذه الدراسات اهتمامها بإخراج الرسول ﷺ بصورته البشرية بعيدًا عن الصورة النبوية التي أكرمه الله بها.

تخرجه في صورة شخص عظيم، أو قائد عبقري، أو رجل فذّ، بعيدًا عن النظر إليه كنبي، أو رسول، أوحى الله إليه وأرسله إلى الناس، وبعضهم يذكر بعض المبررات لذلك، ولعل هذا المبرر من ألطف ما يذكرونه، يقول عبد الرحمن الشرقاوي في كتابه عن سيرة الرسول ﷺ، محمد رسول الحرية، (إن السيرة ليست في حاجة إلى كتاب جديد يتحدث عن عصر النبوة أو يدافع عن صدق الرسالة أو يؤكد معجزات النبي. لسنا في حاجة إلى كتاب جديد عن الدين، يقرأه المسلمون وحدهم ولكننا في حاجة إلى مئات من الكتب عن التطور الذي يمثله الإسلام .. كتب يقرأها المسلمون وغير

المسلمين، تصور العناصر الإيجابية في تراثنا، وتصور ما هو إنساني في حياة صاحب الرسالة، إننا بحق في حاجة إلى مئات من الكتب يقرأها الناس كافة الذين يؤمنون بنبوة محمد والذين لا يؤمنون ...)[1].

إذًا فالدراسة تحاول إخراج الرسول ﷺ في صورته البشرية، أو في صورته الإنسانية، دون النظر إلى صورته النبوية، أو حتى دون النظر إلى كون هذه الصورة الإنسانية العظيمة من دلائل النبوة، المهم أن التركيز انصب بصورة كبيرة على سيرة الرسول ﷺ كشخص لا كرسول، ومن الدراسات المشهورة في هذا الباب:

فكان «**على هامش السيرة**» لطه حسين، وبعض مباحث «**فجر الإسلام**» لأحمد أمين، وكتاب لعباس محمد العقاد «**عبقرية محمد** ﷺ»، وتوفيق الحكيم في كتابه «**محمد الرسول البشر**». هذه الكتابات وأمثالها، سواءً كانت بنيّة حسنة أو بنيّة سيئة، أوصلت إلى بعض المفاسد الخطيرة ومن أسوئها اختفاء طابع النبوة والرسالة عن محمد ﷺ عند كثير من المتعلمين، وهذا يوصل إلى الاهتمام بالرسول ﷺ في صورته البشرية، وفي حياته الدنيوية مفصولاً عن السماء، ومفصولاً عن الوحي والرسالة، ومفصولاً عن الخالق سبحانه.

ربما لم يكن يخطر على بال كثير من الناس أن يتوسع الأمر ليصل إلى إلغاء النبوة تمامًا، وعدم الاعتراف بها، بل وجعلها نابعة من الأرض والواقع لا نازلة من السماء واصطفاء من الخالق سبحانه وتعالى.

وإذا تمّ إلغاء النبوة أو إقصاؤها، فلا شك أن الأمر سيتجاوز ذلك إلى ما أتى به الأنبياء -عليهم السلام-.

من أشهر البدايات من الجانب الفلسفي كانت عام ١٩٤٥م، عندما أخرج أشهر ناشر للفلسفة في العالم الإسلامي، وأكبر رائد لأحد الاتجاهات

---

(١) عبد الرحمن الشرقاوي، **محمد رسول الحرية**، ص١٠، ١١، ط ١، دار الشروق، بيروت والقاهرة ١٩٩٠م.

الفلسفية، عندما أخرج كتابًا بعنوان **«من تاريخ الإلحاد في الإسلام»** والكتاب من عنوانه تاريخي، فهو يؤرخ لظاهرة وقعت في العالم الإسلامي، وهذه الظاهرة، هي ظاهرة الإلحاد، ولكن سنجد أن الأمر يتجاوز التاريخ إلى ما هو أبعد منه.

الدكتور عبد الرحمن بدوي يرى أن الإلحاد العربي (هو الذي يقول: (لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء). ذلك أن الإلحاد العربي كان لا بد أن يصدر عن الروح العربية)، وهذه الروح ترى الفصل بين الله وبين العبد والواسطة عن طريق الكلمة عن طريق وسيط وهو النبي، (لهذا كان الأنبياء هم الذين يلعبون أخطر دور في الحياة الدينية عند الروح العربية ... وإذًا فالدين والتدين عامة إنما يقومان على فكرة النبوة والأنبياء. وعلى هذا فإن الإلحاد لا بد أن يتجه إلى القضاء على هذه الفكرة .. وهذا يفسر لنا السر في أن الملحدين في الروح العربية إنما اتجهوا جميعًا إلى فكرة النبوة وإلى الأنبياء، وتركوا الألوهية، بينما الإلحاد في الحضارة الأخرى كان يتجه مباشرة إلى الله. ولا فارق في الواقع في النتيجة النهائية بين كلا الموقفين لأن كليهما سيؤدي في النهاية إلى إنكار الدين)[1]، ومع أنه سيؤدي إلى هذه النهاية، فضلاً عن سوء البداية، فهو عند استعراضه لشخصيات الإلحاد يصبغ عليها كلمات الثناء والمدح من مثل العقلانية والتنوير والحرية وأعداء الجمود والتقليد وأمثالها، ويختم بقوله: (ولا يسع المرء إلا أن يمتلئ إعجابًا بهذا الجو الطليق الذي هيأه الإسلام للفكر في ذلك العصر؛ مما يدل على ما كان عليه العقل الإسلامي في ذلك العصر من خصب ونضوج.

أترى يتحقق مثل هذا الجو مرة أخرى في حضارتنا العربية التي نأمل في إيجادها؟)[2] ونحن نتساءل لماذا كان الإلحاد هو علامة الخصب والنضوج، ولماذا يكون جوّ الحضارة الحقيقي التي يأمل في إيجادها، قائمًا على الإلحاد،

---

(١) عبد الرحمن بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام** ص٧، ٨.

(٢) المرجع السابق ص٢٦٣.

أو يحوي الإلحاد؟ لا بد أن نضع هذا الأمل من هذا الفيلسوف في موضعه ضمن الخريطة العامة التي توضح أن هذا الكلام غير مستغرب من عبد الرحمن بدوي.

الفلسفة المعاصرة ذات جوهر علماني متطرف، ولذا فهي تحاول فصل الدين عن الحياة، بل تتجاوز ذلك إلى محاولة هدم الدين ذاته، والسبب في ذلك أنها فلسفة منقولة عن الغرب، والفلسفة الغربية الحديثة إنما قامت على أنقاض الدين، وتطورت بسبب عدائها للدين، بل وكسبت شعبيتها ومكانتها بسبب محاربتها للدين، في وقت كان الناس في الغرب في ملل شديد من الدين لانحراف الكنيسة ورجالها، وفي وقت كشف الناس أخطاء واضحة في الدين الذي يعهدونه، فقامت الفلسفة بالعداء للكنيسة، وبهذا كسبت مكانتها في علمانيتها ولا دينيتها وتقبلها الناس بهذه الصورة، ثم نقلت إلى العالم الإسلامي بهذه الروح العلمانية.

يضاف إلى الجوهر العلماني للفلسفة أمرٌ آخر، وهو أن الفلسفة – القديم منها والحديث – لها تصور متقارب عن الخالق سبحانه، وعن الخلق، ذُكر بعض أطرافه فيما مضى، هذا التصور للخالق سبحانه، المتمثل في إقصائه عن الحياة، والتقليل من شأنه سبحانه في أحداث الكون بكل ما فيه، وهذا يؤدي إلى فصله عن خلقه، ويعني ذلك فصله عن إرساله للرسل أو للأنبياء، ولسان حالهم ومقالهم يقول: أنه أوجد هذا الكون ثم تركه، وهذا عند أحسنهم حالاً.

إذًا فالعلمانية من جهة، واعتقادهم في الخالق من جهة ثانية، أوصل إلى موقف سيء نحو النبوة.

كانت بداياته تلميحًا دون تصريح، ولكنه تجاوز التلميح إلى التصريح خاصة مع الماركسيين، نجد هذا في جرأة صادق جلال العظم في كتابه نقد الفكر الديني ومقدمته بتاريخ ١٩٦٩م، أي بعد أكثر من عشرين سنة من

كتاب بدوي[1].

ثم بدأت الدراسات المتنوعة حول النبوة والأنبياء، والتي تحاول توسيع المقدمات السابقة، وإخراجها بصورة علمية مزعومة، وينبغي أن نذكر بأن هذه الكتابات المعاصرة حول النبوة لم تكن من جميع الاتجاهات، بل من بعضها ولكن الكُتّاب فيها يمثلون أهم الشخصيات في الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، تنطلق هذه الكتابات في البداية ببيان نظرية النبوة عند المسلمين، وهم من البداية يحولونها من عقيدة إلى نظرية أو فرضية، ثم يتبعونها بالتفسير والنقد وبيان الموقف الذي يرونه صحيحًا حول النبوة على النحو التالي:

هذه النظرية ترى اتصال الله بالبشر عن طريق الوحي، (النبوة تعني تدخل الله في قوانين الطبيعة)[2] كما يقول حسن حنفي، أو كما يقول محمد أركون (تدخل الإله الحي في التاريخ. إن موسى وعيسى الناصري ومحمد هم الممثلون الأساسيون الذين اختارهم الله- نفس الله — من أجل أن يقدموا، في كل مرة، لتاريخ النجاة – وإذن لتاريخ البشر هنا على الأرض – انطلاقة جديدة مولَّدة للوحي الإلهي. نلاحظ، في كل حالة من الحالات الثلاث أن الله يتكلم، ويكشف حقيقة الكائن والأشياء (= الخلق)، هذه الحقيقة التي احتجزت بكليتها من قبل الكائن الخالد (اليهود)، والأب (المسيحيون)، والله حافظ الكتاب العظيم (المسلمون)..)[3].

إذًا فنظرية الوحي تقول أن الله يتدخل في حياة البشر، فيختار أحدهم ويعطيه كلامه، ثم يقوم المختار بإيصالها إلى الناس، ولكن هذه النظرية –

---

(١) ويأتي في نفس المنحى وبنفس الوقاحة وبعد أربع سنوات أي عام ١٩٧٣م كتاب أدونيس «الثابت والمتحول».

(٢)«رسالة في اللاهوت والسياسة» لسبينوزا ترجمة حسن حنفي، والشاهد هنا من مقدمة حسن حنفي للكتاب ص٤٤، ط ٣، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

(٣) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص١٧٢، ط ٢ مركز الإنماء القومي، والمركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ترجمة هاشم صالح، ١٩٩٦م.

ولأنها نظرية – لم تعد تناسب العصر الحديث، الذي يحاول في نظرهم الانتقال من الاهتمام بالخالق إلى الاهتمام بالمخلوق فقط، وبيان أن الوحي نابع من الأرض، وأن النبوة قضية أرضية، لا علاقة لها بالسماء، وتبعًا للتأثر الكبير بالفلسفة الغربية، فهم يصدرون عنها في هذه القضية الدكتور حسن حنفي مثلاً، يهتم بنشر التراث الفلسفي الغربي، ومن ذلك كتاب اسبينوزا: «**رسالة في اللاهوت والسياسة**» والذي خصص فيه مباحث لنقد النبوة والأنبياء. وحسن حنفي يصرح وبدون أي مراوغة أن الغرض من هذه الترجمة (تطوير محاولة سبينوزا، ويتم ذلك بوسائل ثلاث)[1] منها (إسقاط المادة التي عمل عليها سبينوزا، وإحلال مادة أخرى محلها، مع الإبقاء على نفس المنهج، أعني إسقاط التراث اليهودي وإحلال تراث ديني آخر، وليكن التراث الإسلامي حتى تتضح جدة سبينوزا وأصالته فيما يتعلق بتفسير الكتب المقدسة ...)[2] ومما يعرضه عن سبينوزا أنه (إذا كانت النبوة تعني تدخل الله في قوانين الطبيعة، فإن ذلك لم يحدث، لأن قدرة الله هي قدرة الطبيعة، وصفات الله هي قوانين الطبيعة ...)[3] اسبينوزا هنا لا يرى أن الله أوحى إلى أنبياء، ورؤيته تشبه رؤية أهل وحدة الوجود، لهذا فإنه لا يهمه (المصدر الإلهي للنبوة، بل يهمه أنها واقعة إنسانية، حدثت بالفعل، وبذلك يكون الدليل على النبوة هو وجود النبي لا وجود الله)[4]، لأنها أصبحت من صنع الإنسان، لا من اصطفاء الخالق سبحانه.

وبما أن النبوة من صنع النبي، فإن الوحي يتكيف حسب عقلية الأنبياء ومزاجهم وقدراتهم العقلية ومخيلتهم، وأيضًا حسب عقلية الجمهور[5]، ولذا فهو لا يعبر عن حقائق بعينها.

---

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة ص٦.
(٢) المرجع السابق ص٧.
(٣) رسالة في اللاهوت والسياسة ص٤٤.
(٤) المرجع السابق ص٤٦.
(٥) المرجع السابق ص٤٨.

والنبي يدرك (الوحي بمخيلته أي بالكلمات والصور الذهنية صادقة أم كاذبة؛ لذلك تجاوز الأنبياء معرفة الأشياء بالحدود العقلية، وعبروا عنها بالرموز والأمثلة كما عبروا عن الحقائق الروحية بالتشبيهات الحسية، وهو الأسلوب المتفق مع طبيعة الخيال ... **لم يكن للأنبياء فكر أكمل بل خيال أخصب ... فمن يتميزون بالخيال الخصب يكونون أقل قدرة على المعرفة العقلية، ومن يتميزون بالعقل يكونون أقل قدرة على الصور الخيالية ..)**[1]، (**لم تجعل النبوة الأنبياء أكثر علمًا بل تركتهم وأفكارهم السابقة، ولذلك لا يجوز لنا تصديقهم في الأمور النظرية، لقد جهل الأنبياء أشياء كثيرة، على غير ما تظن العامة، مع أن الأنبياء في رأيهم قد أحاطوا بكل شيء، بل إن كثيرًا من أقوالهم في تناقض صريح مع العلم ...)**[2]. هذا الموقف الأسبينوزي من النبوة، يمثل النظرة الغالبة للموقف الفلسفي الحديث في الغرب أو في امتداداته في الشرق، وأبرز ما فيه، أن النبوة لا تمثل اصطفاء من الخالق، بل هي إبداع بشري وإنتاج بشري، النبي شخص ذو مواهب عالية، أو إمكانات خاصة مكنته من الوصول إلى النبوة، وهو شبيه بقول فلاسفة المسلمين، أو الفلسفات المنتسبة للأديان الأخرى. وهذا الأمر يوصل إلى فصل النبوة عن قضايا العقيدة، وبهذا تصبح قضايا إنسانية، وتدخل ضمن النشاط البشري، وبهذا تنزع عنها صفة القداسة والصدق والحق الديني، المكتسبة من انتسابها لقضايا العقيدة، ومن كونها نعمة ربانية للبشرية.

إن التيارات الفلسفية ترى أن القداسة للنبوة والتعظيم للأنبياء وتقديس الوحي وتقديس الكتاب والسنة كلها نابعة من النظرية السابقة للنبوة، التي ترى أن الله سبحانه وتعالى أوحى إلى جبريل بالوحي، وجبريل عليه السلام أوصله إلى الرسول ﷺ، أو أن جبريل عليه السلام أخذ القرآن من اللوح

---

(١) المرجع السابق ص٤٨.
(٢) المرجع السابق ص٥٠.

المحفوظ، وأوصله إلى الرسول ﷺ بعد أن أمره الله بذلك أو فهمه، وهذا التصور أدى إلى (المبالغة في قداسة النص وتحويله من كونه نصًا لغويًا دالاً قابلاً للفهم إلى أن يكون نصًا تصويريًا ..)[1].

عندما تكون النبوة ويكون الأنبياء – عليهم السلام – من القضايا الاعتقادية معنى ذلك أنها ثابتة لا تتغير، وحق لا يدخله باطل، ومقدسة لا يمكن التعرض لها بنقد أو اعتراض، والاتجاه الفلسفي يرى الحل هو في تحويلها من قضايا اعتقادية إلى قضايا إنسانية، وكان أغلب الاعتماد في هذا التحويل منصبًّا على إنتاج الفلسفة الغربية أو المنهجيات الغربية، وأحيانًا عن طريق الاعتماد على بعض المواقف الكلامية التي ظهرت في العالم الإسلامي، وقراءتها من خلال المنهجيات الغربية المعاصرة ومن أمثلة ذلك محاولة علي مبروك «في إعادة بناء العقائد» وذلك بتحويلها «من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ»ففي مبحث «تاريخ النبوة» والذي يبحث فيه مفهوم النبوة في التاريخ من خلال الكشف عن القصد الذي خلفها، يقول: (وهذا القصد الذي يتكشف عنه البناء التاريخي للنبوة لا يخلو عن أن يكون «إلهيًا» أو «إنسانيًا»، بمعنى أن حركة النبوة في التاريخ، إما أنها تكتسب دلالتها من «إرادة إلهية مطلقة» تهيمن على حركتها وبنائها التاريخي بأسره، أو أنها تكتسب دلالتها عبر كونها تعبر عن «ضرورات ومطالب إنسانية» تنعكس – بوضوح – في كل تجلياتها التاريخية وذلك دونما تجاهل لكونها تعبر عن إرادة إلهية في ذات الوقت. والحق أن الصعوبات الجمة التي تجابه القول بأن حركة النبوة في التاريخ إنما تكتسب دلالتها من مجرد إرادة إلهية مطلقة، تتأدى إلى إمكان – بل وضرورة – القول بأن النبوة تكتسب دلالتها ومنطقها من كونها تعبر عن ضرورات ومطالب إنسانية كلية تستجيب لها

---

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص٤٣ وانظر: ص٤٢، ٤٣، ط ٢، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء ١٩٩٤م.

الإرادة الإلهية في لحظات بعينها ..)[1].

وبهذا تتحول النبوة من كونها أحد مباحث (علم العقائد) إلى كونها (فلسفة للتاريخ) وهذا لم يحدث إلا بعد فصل النبوة عن الإرادة الإلهية، وجعلها نشاط بشري، ويمكن (تلمُّس الأسس النظرية لهذا التحول بالنبوة إلى (فلسفة للتاريخ) عند المعتزلة)[2]، (والحق أن القيمة المستمرة والعظيمة للنسق المعتزلي إنما تتبدى في قدرته على أداء دور «وظيفي»، في عصرنا، يتمثل في بيان إمكان تجاوز إشكال هيمنة النسق الأشعري، الذي يبلور – بما ينطوي عليه من تصور «للعالم» في قبضة المطلق «حاكمًا أو إلهًا» – حدود رؤيتنا للعالم)[3].

ليس هنا مكان بيان موقفنا من الرأي الأشعري أو الاعتزالي حول النبوة، وهو رأي يخالف أهل السنة في كثير من قضاياه، ولكن المراد هنا هو بيان تطورات الموقف الفلسفي من النبوة والتي بدأت بالحديث عن الرسول ﷺ كشخص عظيم مهملة جانب النبوة فيه، ثم انتقلت إلى عرض بعض الدراسات الإلحادية حول إنكار النبوة، وأخيرًا تحاول عرض النبوة بأسلوب علمي عن طريق المنهجيات الحديثة لتصل إلى أن النبوة ينبغي النظر إليها من زاويتها البشرية لا من زاويتها العقدية، وهذا هو السائد في الدراسات الفلسفية المعاصرة حول النبوة.

فإذا تمَّ هذا الأمر – وهو إلغاء النبوة كقضية اعتقادية – وتحويلها إلى مجرد نظريات وفرضيات إنسانية، وتم النظر إلى الأنبياء كأشخاص عظماء، فإن ذلك يمتد إلى النصّ الشرعي إلى الوحي، إلى الكتاب والسنة.

إن الوسيلة – وهي النبوة – بين الخالق سبحانه وتعالى وبين البشر قد

---

(١) علي مبروك، النبوة. من **العقائد إلى فلسفة التاريخ**، ص٥٥، ٥٦، ط ١، دار التنوير، بيروت ١٩٩٣م.

(٢) المرجع السابق ص٥٦ هامش (٣).

(٣) المرجع السابق ص٢٩٤.

تعرضت لتغيير جذري عند الاتجاه الفلسفي، وهذا التغيير سيؤثر لا محالة على الوحي، وعلى الكتاب والسنة، وبهذا يمكن نزع القداسة عن النصوص الشرعية، ويمكن نقدها والاعتراض عليها، وتقديم الآراء والأقوال عليها، وتفسيرها بما يشاء المفسر. هذه بعض الآثار السيئة من هذه الرؤية الفلسفية نحو النبوة.

٤- السمعيات و(الغيب):

السمعيات أو الغيبيات، هي قضايا غيبية لم نشاهدها، وهي قد تكون قديمة مثل قصة «الخلق ونشأة الكون»، أو قديمة وكذلك معاصرة لنا مثل «الملائكة والجن»أو قضايا مستقبلية مثل «اليوم الآخر» وما يتعلق به.

فالقضايا الغيبية تحوي قصة خلق الكون والإنسان وجميع العوالم ومن أشهرها عالم الملائكة وعالم الجن، وتحوي كذلك أحداث الأمم السابقة مما نُقل إلينا عن طريق الوحي من قصصهم وأخبارهم، وقصص أنبيائهم وما حدث لهم من معجزات، وما حلّ بالمكذبين من عقوبات، وتحوي كذلك ركنًا عظيمًا من أركان الإيمان وهو اليوم الآخر؛ الذي يبدأ بعلامات وهي موضوع أشراط الساعة، وحياة البرزخ بما فيه من أحداث، ثم قيام الساعة وأحداثها العظيمة، وأخيرًا الجنة أو النار.

الأمور السابقة هي من أهم الغيبيات التي وردت في النصوص الشرعية، وعقيدة المسلم فيها، الإيمان التام بها، فهو يعرف - ويعتقد ذلك - أن ما جاء من الله هو حق لا باطل فيه، وأن ما أخبرنا به هو صدق لا شك فيه، وأنها وإن كان العقل يحاربها إلا أنه لا يستحيل وقوعها عنده، وهي عند كل عاقل أحداث ممكنة الوقوع، وخاصة إذا كان يؤمن بوجود خالق لهذا الكون.

وإذا كان يصعب الوقوف مع كل قضية غيبية لنرى موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر منها، فإنه يصعب كذلك تركها دون أن نقف مع أهمها وهو الإيمان باليوم الآخر.

وبما أنها كلها قضايا غيبية غير محسوسة فنكتفي بالتمثيل على موقفهم من أهمها وهو اليوم الآخر، ليدل على الموقف العام الذي يشمل بقية العقائد الغيبية.

كان الموقف العام للفلسفة الإسلامية التي ظهرت في العالم الإسلامي مع الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم، هو الإنكار والتكذيب باليوم الآخر بصورته التي أخبرنا بها الأنبياء - عليهم السلام-، وقد كان هذا من أحد أمور ثلاثة كفرهم بها الغزالي.

وبما أن الفلسفة الإسلامية تؤمن من حيث الجملة بالخالق وتؤمن بوجود الأنبياء وبوجود القرآن بطريقتها الخاصة، فقد كان أمامها مشكلة النصوص الكثيرة التي تتحدث عن اليوم الآخر، ولكنها حلّت هذه المشكلة عن طريق تأويل هذه النصوص، فأخذوا بالمنهجية المشهورة التي أخذ بها فلاسفة الأمم الأخرى والديانات الأخرى والتي أخذ بها المتكلمون قبلهم في تأويل نصوص الصفات، ولكن الفلاسفة توسعوا في التأويل، فأولوا الأسماء والصفات وكذلك نصوص المعاد، وزعموا أن هذه النصوص هي من تخييل الأنبياء من أجل قيادة الناس إلى ما فيه صلاحهم، لأن الناس لا يصلحون إلا بهذا.

إلا أنهم لم ينكروا المعاد تمامًا وإنما أنكروا المعاد الجسماني (فلا حياة للبدن بعد موته ولا جنة ولا نار حقيقيتين، ولا لذة ولا ألم جسمانيين، وكلام الشارع في هذا القبيل، تمثيلات وتصويرات للأمور المعقولة بالأمور المحسوسة، تفهيمًا للعقول القاصرة عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم وترهيبهم ..)[1]، وقد أنكر أهل السنة وكذلك المتكلمون قول الفلاسفة، وشاركهم في بعض صوره الفيلسوف المشهور ابن رشد في ردّه على الغزالي، وفيه يؤكد أن (هذا شيئًا ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول)[2] فابن رشد

(١) رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين ص١٣٩، ١٤٠.

(٢) المرجع السابق ص١٤١.

يرى أن هذا الإنكار إنما قاله بعض فلاسفة المسلمين أما الفلاسفة السابقون فما قالوا بمثل هذا القول، ولا يهمنا الآن تحقيق الكلام في هذه المسألة، وإنما المراد هو التذكير بهذا الموقف لننظر إلى الفلسفة المعاصرة، بماذا اختلفت، وبماذا زادت أو نقصت؟

يبقى التصور المركزي لدى الفلاسفة، والذي قلّ من سلم منه، هو التصور الذي يقوم على أن الدين وكل ما يتعلق به قائم على التخييل، وبهذا فكل قضية يعبر عنها الدين أو يتحدث عنها فهو يصوغها بأسلوب تخييلي، وقد تصلب هذا التصور في المنهج الفلسفي، وأصبح ركنًا من أركانه، لا يمكن الاقتراب منه أو مراجعته أو التأكد من صحته، وكل من يحاول ذلك يُتهم فورًا بالخرافة واللاعقلانية، لقد أصبح هذا التصور صنمًا مقدسًا لا يمكن مساسه، وقد سماه ابن القيم -رحمه الله- صنمًا وما أدل هذه التسمية على هذا التصور الفلسفي، ومن عظم ترسخه لدى الفلاسفة والفكر الفلسفي، أصبح من المستحيل إعادة التفكير فيه، والتأكد من صحته، لقد أصبح حجة في ذاته، لا يقبل أي نظر أو مراجعة أو تشكيك، وهذا الصنم ظلَّ يمارس دوره في كل من تبناه وعظّمه وجعله أصلاً ينطلق منه، فمارس دوره على الفلسفة الإسلامية القديمة التي جعلت أغلب ما أتى به الأنبياء لا حقيقة له، ولازال يمارس دوره على المعاصرين الذين يعيشون بين أظهرنا.

إن هذا التصور يطغى على بعض الاتجاهات الفلسفية إلى حدِّ الإنكار التام لليوم الآخر والتكذيب به، وهذا يبرز لدى أتباع الفلسفات المادية والعلمية ذات النزعة التجريبية المتطرفة عمومًا، وعند الماركسيين والوضعيين خصوصًا وهذه الاتجاهات هي امتداد أو نقل لاتجاهات غربية مشهورة بإلحادها وإنكارها للخالق سبحانه، وإنكارها تبعًا لذلك اليوم الآخر، والثقافة الغربية عمومًا تميل منذ نشأتها الحديثة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا فقط، والاهتمام بالإنسان في حياته الدنيوية دون النظر إلى حياة

أخرى.

وبما أن الاتجاهات الفلسفية في العالم الإسلامي هي نقل عن الفلسفات الغربية فهي لم تسلم من موقف الغرب تجاه اليوم الآخر وأشهرها موقفان:

الأول: الإهمال التام، والإغفال المتعمد، لليوم الآخر، وبناء الثقافة والفكر، والعلم على حياة محدودة ومقصورة بحياتنا الدنيا.

الثاني: تجاوز الإهمال إلى الإنكار والتكذيب باليوم الآخر، وهذا الموقف لا يجرؤ كثير من المتفلسفين في العالم الإسلامي على إظهاره، ولذا فالموقف الأول هو الأشهر والأقوى عندهم، ومع هذا فإن عباراتهم ومواقفهم توحي بتجاوز الإهمال والإغفال إلى الإنكار والتكذيب الصريح، ولا يُنسى هنا أن هذين الموقفين نابعان – من قريب أو بعيد – عن التصور الفلسفي العام نحو الدين، وهو أن الدين تخييل أو يعتمد على التخييل، ومن هنا فإذا كان اليوم الآخر إنما هو قضية دينية عقدية فهي لا تسلم كذلك من هذا البعد التخييلي، وعليه فلا يستغرب إهمال اليوم الآخر وهو الموقف الأول، لأنه إهمال وإغفال لأمر غير حقيقي، وكذلك لا يستغرب الموقف الثاني وهو الموقف الرافض والمكذب لأنه يرفض ويكذب بأمور وهمية لا حقيقة لها كما يزعم أهلها.

الاتجاه الفلسفي المعاصر في العالم الإسلامي يتجه في أغلبه إلى إقصاء اليوم الآخر وإغفاله من حياة الإنسان، ويحاول أن يبني توجهات الأمة الإسلامية بعيدًا عن النظر في اليوم الآخر، ودون إدخاله في أي نشاط عصري، هكذا قامت الحضارة الغربية، وهكذا ينبغي أن نكون إذا أردنا أن نقوم كما يقولون، إن أغلب الاتجاهات لا تصرح بالتكذيب، ولكنها تصرح بأهمية إغفال اليوم الآخر من حياتنا ونشاطاتنا وعلمنا وفكرنا إذا أردنا أن نتقدم.

يرى الجابري (أن الطريق الوحيد لإثبات وجودنا والحفاظ على

خصوصيتنا داخل هذا الكل هو طريق التعامل معه بالمنطق الذي يؤثر فيه، منطقه هو، ولكن من مواقعنا لا من مواقع غيرنا)، ويلخصه (في مبدأين: العقلانية والنظرة النقدية)، هذا هو منطق الحضارة المعاصرة، وإذا كان هذا الكلام فيه من التعميم وعدم الوضوح والمخالفة للواقع، فإن الحضارة الإسلامية لم تكن حضارة غير عقلانية ولكنه عقل يستضيء بنور الوحي، ولم تكن حضارة ترفض النقد، ولكنها أقامت النقد على موازين إسلامية، لها منهجها وأدواتها وغاياتها. وفي المقابل فإن تعميم العقلانية والنظرة النقدية للحضارة الغربية غير مسلم به، والخلاف مع الجابري في هذا الباب واسع، وهو خلاف قد يكون من باب التنوع وقد يكون من باب التضاد، إلا أن الخلاف الصريح مع الجابري هو حول ما ذكره بعد هذا حيث يقول: (هذا في حين أن منطق «سيرة السلف الصالح» التي تمثل «المدينة الفاضلة» في التجربة التاريخية للأمة العربية الإسلامية كان شيئًا آخر: كان منطقًا يقوم على المبدأ التالي: الدنيا مجرد قنطرة إلى الآخرة. **وقد أدى هذا المنطق وظيفته يوم كان العصر ـ عصر ـ إيمان فقط وليس عصر ـ علم وتقنية وأيديولوجيات)**[1]. يكتفي الجابري من الإيمان بما يوجه الأخلاق، أما بقية الأمور فنبحث لها في منطق آخر، منطق العقلانية والنظرة النقدية، وهذا المنطق يتعارض مع منطق من يرى أن حياته إنما هي قنطرة إلى الآخرة، فلا بد في القضايا الأخرى من إلغاء الآخرة والاهتمام بالقنطرة فقط.

وقريبًا من هذه النظرة، نظرة فيلسوف مشهور آخر وهو الدكتور زكي نجيب محمود حيث يقول بعد وقفة مع الشيعة: (فهل تفيدنا هذه المؤونة الفكرية زادًا على الطريق؟ نعم، قد تنفع زادًا على الطريق إلى الجنة في اليوم الآخر، ولكن سؤالنا في هذا الكتاب منصرف دائمًا – دون التغاضي عن السعادة الأخروية وسبلها – إلى هذه الحياة الدنيا، وفي هذا العصر الذي

---

(١) محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ص٤٦، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٢م.

نعيش تحت سمائه)[1].

ونحن إن كنا نعترض في كون فكر الشيعة أو الباطنية ينفع زادًا، ونستغرب هذا القول إلا أننا أشد معارضة على فكرة الاهتمام بحياتنا الدنيا بعيدًا عن علاقتها بالآخرة ولذا فإن أي محاولة لفصل العلم الدنيوي مهما كان دنيويًا وماديًا عن الإيمان يُعد انحرافًا عظيمًا في حياة البشرية، ويصبح هذا العلم نقمة على أصحابه، لأنه لم يستظل بظل الإيمان، نعم قد يكون الإنسان عالمًا مبدعًا في الفيزياء أو الهندسة أو التقنية وهو ملحد غير مؤمن كما يقول زكي، ولكن هذا العلم عندما يكون نابعًا من شخص مؤمن ومن مجتمع مؤمن فهو يجلب لصاحبه وللمجتمع الذي نشأ فيه الخير والسعادة، بخلاف العلوم التي نشأت في بيئات علمانية وملحدة، فإنها كانت سببًا في شقاء هذه الأمم، شقاء داخليًا قبل أن يكون خارجيًا، وبهذا فإن الاهتمام بقضايا الإيمان، وربط حياتنا الدنيا بالآخرة، لا تضاد بينهما ولا إشكال في ذلك إلا عند هؤلاء.

هذا الإقصاء والإلغاء نجده عند أحسنهم حالاً، ونجد التجاوز أحيانًا عند آخرين إلى مسألة النقد والاعتراض يقول حسن حنفي: (وإذا شاعت الخرافة في الناس، وساد الانفعال على العقل، واشتدت الحاجة، وزاد الضنك، نشرت المؤلفات عن المعاد وعن عالم العدل القادم الذي تملأ فيه الأرض عدلاً كما مُلئت جورًا ..)[2] حسن حنفي ينقد هنا عن طريق المقابلة، وانظر إلى مقابلته: الخرافة والانفعال والحاجة والضنك بالمعاد وعالم العدل، ويقول في مقابلة أخرى (كما نرهق عقولنا بالتشبيه والتشخيص سواءً في الأوليات – أي العقليات – مثل وجود حقيقة أولى أو أفكار عامة أو في الأخرويات فيما يتعلق بنهاية العالم، ونجد في ذلك عزاء

---

(١) تجديد الفكر العربي ص١١٥.

(٢) التراث والتجديد، ص١٤ .

عن عدم الوعي بأنفسنا إما من حيث النشأة أو من حيث المصير)[1] ولهذا فهو ينقد هذا الإيمان، وينقد أهله الذين (يؤمنون بالثنائية التقليدية بين الروح والبدن، الدنيا والآخرة، الجنة والنار، الملاك والشيطان مما يسبب فصمًا في حياة الفرد بين عالمين يعيشهما، متجاورين أو متمايزين أو مخلوطين أحدهما بالآخر، يعيش الفرد دنياه ويدعي آخرته أو يعيش آخرته ستارًا لدنياه، هذه الثنائية التي هي أساس كل مظاهر الازدواجية في سلوكنا القومي)[2] إن هذه الثنائية يعيشها الإنسان في حياته اليومية دون أن تكون تقليدية أو سببًا في إشكاليات لا حل لها كما يزعم، فكيف يقوم حسن حنفي بوضعها كشيء تقليدي وسببًا في الإشكاليات المتنوعة؟ أليس الإنسان – ولا يخرج حسن حنفي عن ذلك – يعيش بين الحب والكره، والسعادة والشقاوة، والضحك والبكاء، والجوع والشبع، والرضى والسخط؟ والكون مخلوق من هذه الثنائيات، فنجد السماء والأرض، الليل والنهار، الحر والبرد، وهكذا، وكل البشر يؤمنون بهذا لأنه شيء موجود، ولم يفسد حياتهم، بل كان ذلك من عوامل قيام هذه الحياة، فلماذا يعترض إذًا على ثنائيات العقيدة ما دامت موجودة فعلاً؟ ولماذا ينسب إليها كل هذه التهم؟ وهل إذا أُلغيت هذه الثنائيات، يستطيع القضاء على كل الثنائيات الموجودة في الكون؟ أسئلة نترك إجابتها.

حسن حنفي لم يصرح بإلغاء اليوم الآخر في النصوص السابقة، ولكن لازم كلامه هو إلغاؤها والتكذيب بها، إلا أننا نجد هذا الأمر واضحًا وصريحًا عند شخصية أخرى، وسننقل عنه نصًا طويلاً ومعبرًا في نفس الوقت وهو الدكتور محمد أركون.

سأله مترجمه إلى العربية هاشم صالح فقال: (البعض في المجتمعات الأوربية الحديثة يقول إن الفن والموسيقى والمسرح والسينما والغناء

(١) المرجع السابق ص١٦.
(٢) المرجع السابق ص٣٩.

والرياضة والرقص والحب وكل الفعاليات الجميلة، يمكن أن تحل محل الخطاب الديني أو تعوّض عن الحاجة الدينية الموجودة في نفس كل إنسان.

أركون: لا، لا يمكن أن تحلّ. هذه فعاليات تفيدنا في تمضية الوقت وترفيه أنفسنا دون أن نسيطر على هذا الوقت أو ذاك الزمن. بمعنى أننا لا نستبصر غائية كل هذه الفعاليات، وفيما إذا كانت هناك من غائية تكمن وراءها. الخطاب الديني – وهنا تكمن خصوصيته – يتميز بتجديد الغائية والهدف النهائي. فالرجل المؤمن يقول بما معناه: هناك غائية ومقصد أعلى لكل ما أفعله. فأنا سوف أبعث يومًا ما من القبر وأواجه ربي. وستكون بعدئذ حياة أبدية لا نهاية لها بعد أن أحاسب على ما فعلته في هذه الدنيا .. هذه الرؤيا الدينية سيطرت على البشرية الأوربية طوال القرون الوسطى المتتابعة، ولا يغرنّك الآن وجه المجتمع الفرنسي الحديث الذي يبدو وكأنه لم يكن على علاقة بها في يوم من الأيام. وهي لا تزال مسيطرة على العديد من المجتمعات البشرية حتى الآن، وإن كانت مرحلة العلمنة الجارية حاليًا سوف تهدّد بإزالتها في ما تزيله. هذه الرؤية تعتبر تصوّرية رمزية بالنسبة للإنسان الحديث، ولكنها تشكل حقيقة واقعة بالنسبة للمؤمن (بالمعنى التقليدي الصارم للكلمة). هذا ليس مجازًا بالنسبة له، هذا أكثر حقيقة من الواقع المادي. أمّا بالنسبة للمحدثين المنغمسين من أعلى رءوسهم إلى أخمص قدميهم فتمثّل مجازًا ورمزًا ينتمي إلى الماضي. بالطبع فأنا لا أهدف إلى إعادة هذا التصور من جديد، وإقناع المحدثين الأوربيين بالعودة إليه! هذا أمر مستحيل وحنين ما ضوي لا جدوى منه. ما مضى لن يعود. ويفضّل أن تكون أبصارنا متركزة على الحاضر وإرهاصات المستقبل. ما نريده الآن، ما أريد أن أكتشفه من خلال هذا الكتاب، هو معرفة الشيء الذي يمكن أن يحلّ محل الغائية الإيمانية التقليدية في خضم حياتنا المادية الحديثة؟ ما هي البدائل؟

صالح: قلت لك إنه الفن والاستمتاع بالحياة إلى أقصى حدّ ممكن ..

أركون: الفن يستنفذ غائيته في المتعة التي يحدثها في النفس. فعندما أتأمّل في لوحة فنية أو أشاهد فيلمًا سينمائيًا أو أستمع إلى قطعة موسيقية فإني أستمتع بذلك لا شك، ولكني لا أرى شيئًا آخر وراء هذه المتعة، ولا أعرف فيما إذا كان الفن يوجّهني باتجاه ما أو يحدد لي الهدف ..

صالح: وإذًا: فما هو البديل؟ إلى أين وصلت؟

أركون: حتى الآن لا أزال في مرحلة البحث! ليس عندي بديل جاهز أقدّمه. وهنا تكمن في رأيي أزمة الإنسان الحديث، أزمة الإنسان اليوم، هنا تكمن المعضلة الكبرى والأمر المحير)[1].

نقلنا النص بطوله لأنه يعبر عن حقائق مهمة تحيط بهذا الاتجاه، فكان مناسبًا أن نختم به هذا المبحث، ومباحث الاعتقاد عمومًا، **وفيه نلاحظ الأمور التالية**:

أولاً: الإنسان الحديث يعاني من فقده للإيمان باليوم الآخر، والبديل لازال غائبًا، بل ومعلقًا بمغامرات بعض المفكرين، وأركون أحد المساهمين في ذلك.

ثانيًا: الإنسان الحديث جعل البديل عن اليوم الآخر هو الانغماس في شهوات الدنيا، ولكن الواقع يشهد أنها ليست بديلاً وإنما مخدر وقتي يزول أثره، فيعيش الإنسان بعد زوال الإيمان حياة التعاسة التي يشهد عليها كثرة الأمراض النفسية، والجنون، والإدمان، والانتحار، الذي يتميز به الإنسان الحديث.

ثالثًا: إصرارهم على استحالة العودة إلى العقائد الإيمانية، ومنها اليوم الآخر، ولا أدري لماذا يصرون على هذه الاستحالة، مع أنهم يفرّون من القضايا المستحيلة وينادون دومًا بالممكن، ووضع المستحيل في حيز الممكن، فكيف إذا كان هذا الممكن هو الحق، وهو شيء ثابت، العقل يقر به

---

(١) محمد أركون الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد ص٣٠١، ٣٠٢.

ويعترف به.

رابعًا: النص السابق يدل على أنهم مهما حاولوا إلغاء هذه العقائد فهم لا يستطيعون ذلك، وتبقى البشرية في حاجة شديدة إليها، ولا يمكن لأي بديل أن يحلّ محلها، لأنه لا شيء بعد الهدى إلا الضلال، ولا شيء بعد الحق إلا الباطل.

خامسًا: يلعب الواقع دورًا كبيرًا عند الاتجاه الفلسفي، وهذا الموقف لا أحد يخالف فيه، ولكنه عند الاتجاه الفلسفي يتجاوز كل الحدود، ويتحول الواقع إلى إله قادر على فعل كل شيء، ومغير لكل شيء، حتى أعظم العقائد، الواقع فرض علينا الاهتمام بالدنيا وإلغاء الآخرة، وإلغاء الخالق والاهتمام بالإنسان، وإلغاء العقائد والاهتمام بكلام البشر، ومع أن الجميع ينادون بأهمية تغيير الواقع، وإمكانية ذلك من تخلف إلى تقدم، ومن جهل إلى علم، ومن ضعف إلى قوة، إلا أنهم يرون أن ذلك لا يمكن أن يطول العقائد، العقائد يغيرها الواقع وهنا يظهر أنهم وإن عطلوا الخالق عن تأثيره في هذا الكون وتصريفه لأموره، فإنهم قد وضعوا إلهًا جديدًا هو الواقع، وبما أنه إله جديد، فإن له الحق في تغيير العقائد مهما كانت وهذا يخالف أعظم مهمة لهذه العقائد، وهي أنها تغير الواقع لا أن تتغير معه.

[illegible]

وتكـون النتيجـة النهائيـة: أن كـلام الله وكـلام رسـوله ﷺ خـال مـن أهـم خصائصه المميزة له، وهو كونه كلامًا ذا معنى، ويملك حقيقة كلامًا يؤثر في مجرى الحياة ويغير أحوالها، فتهتدي به البشرية، وتنعم به الإنسانية، وتقوم به الحياة.

الباب الثاني

أبرز مناهج الاتجاه الفلسفي المعاصر مع النص الشرعي وانحرافاتهم فيه

الفصل الأول

النقد للنص الشرعي وآثاره السيئة (الاعتقادية)

الفصل الثاني

التأويل الفلسفي المعاصر

الفصل الثالث

التفسير الفلسفي المعاصر

في هذا الباب استعراض لأهم المواقف الفعلية للاتجاه الفلسفي المعاصر أمام النصوص الشرعية، ومن الاستقراء يمكن كشف أهم هذه المواقف والتي يمكن وضعها في قسمين كبيرين هما:

الأول: النقد.

الثاني: التأويل والتفسير.

وهذه المصطلحات الثلاثة: النقد والتأويل والتفسير بينهما تداخل وترابط عند الاتجاه الفلسفي إلا أن النقد له بعض الأصول والصفات تميّزه عن التأويل والتفسير اللذَيْن يتميزان كذلك بأصول وصفات مشتركة بينهما، مع وجود بعض التباينات الخاصة التي تفصل بين التأويل والتفسير.

سيكون الحديث عن هذه المصطلحات الثلاثة في ثلاثة فصول، الفصل الأول سيكون عن القسم الأول وهو النقد، أما الفصل الثاني والثالث فسيكون عن التأويل والتفسير. ومع هذا الحديث عن هذه المواقف الثلاثة، سيكون هناك محاولة لربطها بالمؤثرات المتنوعة القريبة والبعيدة، وكذلك النظر إليها في علاقتها بالواقع المحيط بها، ومعرفة موقعها من الاتجاه الفلسفي بعمومه، مع الاهتمام الكبير بمعرفة الأصل العام الذي يتحكم في تحرك الاتجاه الفلسفي ونشاطه مع النص الشرعي.

الفصل الأول

النقد للنص الشرعي وآثاره السيئة

المبحث الأول:

نشأة النقد ومجالاته وموضوعاته

المبحث الثاني:

النقد الفلسفي المعاصر للنص الشرعي

المبحث الثالث:

المفاسد الاعتقادية للنقد الفلسفي

المبحث الأول

نشأة النقد ومجالاته وموضوعاته

يظهر في كل عصر مصطلحات جديدة، أو معاني جديدة للمصطلحات القديمة، ومن بين هذه المصطلحات، مصطلح «النقد». ومصطلح النقد ليس غريبًا عن كل الثقافات، فهو مصطلح معروف في الثقافات، وإن كان مضمونه يختلف من مجتمع إلى مجتمع، ومن بيئة إلى بيئة، ومن أمة إلى أمة، وقبل الدخول في مواضيع النقد وقضاياه، لا بد من التعرف عليه، والخروج بمعنى يناسب هذا الفصل.

في البداية ننظر إلى المعنى اللغوي في اللسان العربي لكلمة «نقد» وبعض مشتقاتها.

في لسان العرب نجد التالي:

(نقد. النّقْدُ: خلاف النسيئة.

والنَّقْدُ والتّنْقادُ: تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها ..

ونقدت الدراهم وانتقدتها إذا أخرجْتَ منها الزيف ..

ونقد الشيء ينقُده نقدًا إذا نقره بإصبعه كما تُنَقُر الجوزة.

ونقد الطائر الفخ ينقده بمنقاره، أي ينقره ..

ونقد الطائر الحب ينقده إذا كان يلقطه واحدًا واحدًا ..

ونقد الرجل الشيء بنظره ينقده نقدًا ونقد إليه: اختلس النظر نحوه. ومازال فلان ينقد بصره إلى الشيء إذا لم يزل ينظر إليه. والإنسان ينقد الشيء بعينه، وهو مخالسة النظر لئلا يُفطن له.

وفي حديث أبي الدرداء أنه قال: إن نقدت الناس نقدوك وإن تركتهم؛ تركوك، معنى نقدتهم، أي عبتهم واغتبتهم قابلوك بمثله، وهو من قولهم نقدت رأسهُ بإصبعي، أي ضربته.

ونقدته الحية: لدغته.
والنَّقَدُ: تقشُّرٌ في الحافر، وتَأَكُّلٌ في الأسنان.
والنَّقْدُ: السُّفَّلُ من الناس ..)[1].
(وناقَدَهُ، ناقشه)[2].

ويمكن إخراج أهم المعاني التي يحويها لفظ النقد على النحو التالي:

١ - أنه خلاف النسيئة، فهو حاضر دون تأخير.

٢- تمييز الدراهم (جمادات)، وفائدة التمييز هو إخراج الزيف، وإبقاء الجيد. فالتمييز هنا يتعلق بالأشياء لا المعاني.

٣- (نقره بإصبعه) و(ينقده بمنقاره) والعبارتان تتعلقان بالأشياء لا بالمعاني، وتدل على الضرب بقوة، أو توحي بذلك.

٤- (يلقطه واحدًا واحدًا) تفيد أخذ الحب، كل واحدة لوحدها، وبصورة متتابعة. وهو كذلك في عالم الأشياء.

٥- النظر إلى الشيء خلسة، وهو كذلك نظرٌ إلى الأشياء.

٦- عيب الناس ونقدهم، وهنا يتجاوز النظر للأشياء إلى العيب والغيبة، وهنا قد يكون فيه تعلق بالمعاني مع الأشياء، فإن الأمر المعاب والشخص المُغتاب، قد يكون لشكله وخِلْقته، وقد يكون لأقواله وأفكاره وأخلاقه.

٧- لدغ الحية، ولكن هل يمكن أن يعمم، فيطلق مجازًا؟ لم يتضح ذلك من خلال المعاني السابقة

٨- ناقده أي ناقشه.

هذه أهم المعاني اللغوية التي يحويها لفظ النقد، من خلال بعض اشتقاقاته، وإذا أردنا الانتقال من هذا المعنى اللغوي إلى المعنى

---

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور ٨/ ٤٥١٧، ٤٥١٨ طبعة دار المعارف.

(٢) القاموس المحيط للفيروزآبادي ص ٤١٢، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ.

الاصطلاحي، أو المفهوم العام، الذي نقصده في هذا الفصل فيكون على النحو التالي:

النقد الفلسفي للنص الشرعي هو ذلك النقد الذي يزعم بأن من مهمته تمييز الجيد من الرديء، أو الصحيح من الخاطئ، بصورة فيها جرأة وتطاول، وبصورة متكررة، وبصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة.

ومهما تعددت صوره وكيفياته، فإنها لا تخرج عن التمييز بين شيئين أو أمرين، أحدهما جيد والآخر رديء.

ولا شك أن التمييز بين أمرين أحدهما جيد والآخر رديء، لا يُنزّل إلا على قضية تحوي الجيد والرديء، الصحيح والخاطئ، أما القضية التي لا يوجد فيها الطرفان السابقان، فإن النقد لا يناسبها ولا يُنزَّل عليها، ولهذا لم يقم السلف الصالح، وكذلك أغلب أهل القبلة بنقد القرآن أو الصحيح من السنة، لأنها وحيٌ من الله، ليس فيها رديء أو خاطئ.

ولهذا فمن قام بالنقد للنصوص الشرعية بصورة مباشرة وصريحة أو غير صريحة فهو يقول بلسان حاله أو مقاله بأن فيها جيد ورديء، صحيح وخاطئ.

استعراض موجز للخطوط العامة للنقد عند المسلمين :

لقد كان من الطبيعي أن يمارس المسلمون النقد، وأن يؤسسوا مناهج للنقد، سواءً صرّحوا بمصطلح النقد، أو تعاملوا بمضمونه ومعناه دون أن يصرحوا بلفظه.

والسبب في ذلك، أن الله سبحانه وتعالى قد جعل دينه هداية للعالمين، وللناس أجمعين، وأنزل كتابه ليحكم المتمسكين به بين الناس فيما اختلفوا فيه، قال تعالى: { ﮋ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ ﮋﮊبَيْنَ ٱلنَّاسِ ﮎﮎ فِيهِﮊ [سورة البقرة: ٢١٣] قال شيخ الإسلام عقب هذه الآية: (وهو مثل الحكم بين سائر الأمم بالكتاب فيما

اختلفوا فيه من المعاني التي يعبرون عنها بوضعهم وعُرفهم، وذلك يحتاج إلى معرفة معاني الكتاب والسنة، ومعرفة معاني هؤلاء بألفاظهم، ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني ليظهر الموافق والمخالف)[1]. وهذا يلزم منه أن تُعرض الأقوال المخالفة على الكتاب والسنة، فما خالفها فإنه يُردُّ وينقد ويبيّن بطلانه وفساده.

وبهذا فإن النقد بمفهومه العام والواسع، كان جزءًا لا يتجزأ من مهمة المسلمين في نشر الإسلام، فإن نشر الإسلام يحتاج إلى دفع أنواع المعارضات، وامتناع تقديمها على نصوص الإسلام، وهذا يعني أنه لا بد من نقدها نقدًا علميًا يقوم على الحق والعدل الذي أمرنا الله به[2].

نجد أن أصول هذا النقد مبثوثة في القرآن الكريم والسنة النبوية من خلال المناقشة للاتجاهات المخالفة، والاعتراض عليها، وبيان باطلها.

وقد أخذ الصحابة بهذا الأمر، فوقفوا أمام كل ملّة ونِحلة، وأمام كل فكرة أو منهج، فنقدوها وأبطلوها، وأبطلوا ما فيها من باطل، وبيّنوا ما فيها من حق.

وقد ظهر هذا جليًا مع أواخر الصحابة رضي الله عنهم، والسبب يعود إلى ظهور الفتن، وبروز الفرق المشهورة، خاصة مع اتساع رقعة العالم الإسلامي، حيث وقع الاختلاط بالديانات والثقافات الأخرى، فازداد جهد السلف الصالح في مناقشة هذه التيارات الوافدة، ونقدها، وكشف ما فيها من باطل.

ولا شك أن هذا المفهوم العام للنقد موجود عند كل أمة، فكل أمة تدافع عن موروثاتها وعقائدها وثقافتها، وتنقد كل المخالفين لها، إلا أنه في الأمة الإسلامية يتميز باعتماده على كلام الله وكلام رسوله ﷺ، بخلاف الأمم الأخرى، فهي تبني مناهجها على نصوص أصابها التحريف، أو

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٤٦).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٠).

نصوص علماء ومفكرين مليئة بالثغرات والأخطاء، وهذا طبيعي في كل جهد بشري.

ومع توسع العالم الإسلامي، وكثرة الداخلين في الإسلام، وكثرة العلوم الإسلامية كان من الضروري انقسام هذه العلوم إلى تخصصات، وقد صاحب هذا الانقسام انتقال النقد من مفهومه الواسع إلى مفاهيم اصطلاحية محددة، وظهر مع كل علم منهج نقدي وأسلوب نقدي يخص هذا العلم، وإن كانت هذه المناهج النقدية والأساليب النقدية تتحرك في ضوء الأصول العامة للمنهج الإسلامي العام. وقد كان من أبرز أوجه النقد التي ظهرت في الفكر الإسلامي:

أولًا: النقد العقدي.

ثانيًا: النقد عند المحدثين.

ثالثًا: النقد الأدبي.

أولًا: النقد العقدي:

لقد قام النقد العقدي[1] في وجه الفرق الإسلامية، والديانات السماوية التي أصابها التحريف، أو الديانات الأرضية، وكذلك في وجه الثقافات الوافدة إلى العالم الإسلامي، خاصة الفكر الفلسفي والفكر الغنوصي.

وقد ظهرت في ذلك كتب متنوعة، واجتهادات نقدية عظيمة، تكشف الباطل الذي تحويه هذه الاتجاهات المخالفة.

وقد كان النقد مركزًا على المخالفات الدينية، وبيان باطلها عن طريق نقدها من داخلها، أي بكشف كذبها وتناقضها والتحريف الذي فيها أو النقص أو العيب الذي فيها. أو من خارجها ببيان البديل الإسلامي الذي

---

(١) لقد اشتهر القرن الثالث الهجري بالتدوين الواسع للمصنفات التي ترد وتناقش وتنقد الأقوال والاتجاهات المخالفة للإسلام. انظر في ذلك: **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة** للإمام اللالكائي (١/ ٤٩ - ٥١) من مقدمة المحقق الدكتور أحمد حمدان. وانظر كلامه حول المراحل التي مرت بها جهود السلف في الرد على المخالفين (١/ ٤٥ - ٤٨).

دلّ عليه الكتاب والسنة، وبالمقارنة يتم كشف عظمة البديل الإسلامي وقصور الاتجاهات المخالفة للإسلام.

وجهود السلف الصالح في نقد المخالفين من منطلق عقدي وديني، تحتاج إلى من يستخلصها ويخرجها في صورة علمية للأجيال المعاصرة لتستعين بها في مناقشة التيارات الحديثة.

ثانيًا: النقد عند المحدثين:

لقد أخذ النقد عند المحدثين مساحة كبيرة، وأخذ شهرة واسعة، ومكانة عظيمة، في تاريخ العلم عند المسلمين، والعجيب أنه مع شهرته ومكانته إلا أنه مغفل من قِبل المخالفين لأهل السنة، أو مجهول عند كثير منهم، ويظهر أن هذا عائدٌ إلى موقفهم العام من علوم السنة الذي سبق الحديث عنه(١).

إن الناظر ليعجب من هذا الإغفال والجهل بالمنهج العلمي والنقدي الذي أسسه المحدثون مع أنه لا يوجد له نظير في علوم الأمم كلها. نعم يوجد هناك النقد التاريخي الذي ظهر في أوربا في القرون الثلاثة الأخيرة، وهو منهج نقدي قوي في جملته، ولكنه يختلف عن منهج المحدثين، فأين منهج المحدثين من هذا المنهج النقدي في التاريخ! إن المنصف يعرف الفرق بين المنهجين، ويعرف أن المنهج النقدي الذي أسسه المحدثون لم يظهر له شبيه إلى الآن من الناحية النظرية والناحية العملية.

ورّث لنا الرسول ﷺ كتاب الله وسنته، وقد قامت علومٌ عظيمة حول القرآن الكريم وتخصّ القرآن، وقامت علومٌ عظيمة حول السنة النبوية وتخصّ السنة، وقامت علومٌ عظيمة حول القرآن والسنة تشملهما معًا.

وهنا ننظر فقط في تلك العلوم التي خرجت حول حديث الرسول ﷺ،

---

(١) من أشهر الدراسات المعاصرة في البحث عن المنهج النقدي عند المحدثين، واعتمدنا عليها، هي دراسة الدكتور محمد الأعظمي، **منهج النقد عند المحدثين. نشأته وتاريخه**، ط ٣، مكتبة الكوثر، السعودية ١٤١٠هـ، وخاصة الصفحات التالية ص ٥- ٧، ص ١٠- ٢١، ص ٨١- ١٤٤.

وخاصة العلوم التي برز فيها المنهج النقدي.

لقد حرص الصحابة رضي الله عنهم على إيصال أحاديث الرسول ﷺ إلى غيرهم، وحرص المسلمون على أخذ أحاديث الرسول ﷺ من أفواه الصحابة أو من أفواه أقرب الناس بفترة النبوة. ثم تحول الأمر بين الأجيال، فكل جيل يحرص على إيصال السنة إلى الجيل الذي بعده، والجيل الجديد يحرص على أخذ السنة من الجيل السابق. وقد صاحب انتقال الأحاديث من جيل إلى جيل، ظهور علوم مختلفة، يمكن وضعها في نوعين:

النوع الأول: علوم تشرح الأحاديث، وتبين ما فيها من قضايا وأحكام وعقائد وآداب، وتبين كذلك كيفية التعامل مع هذه الأحاديث، وكيفية الاستنباط منها، أو كيفية استخراج المعاني منها.

النوع الثاني: علوم تقوم على حفظ السنة في أثناء انتقالها من جيل إلى جيل؛ لأنه بحفظها يتم حفظ الدين، وعندها تطمئن الأجيال اللاحقة حول صحة المنقول إليها.

يحوي النوعان السابقان عشرات العلوم، التي كُتب فيها آلاف المصنفات، وبرع فيها آلاف الحفاظ –والحفاظ هنا بالمعنى السلفي لا المعنى المعاصر–، وكان من بين هذه العلوم، علوم نقدية، مهمتها المحافظة على سلامة هذه العلوم من الأخطاء أو الأوهام أو التحريف أو النقص أو الزيادة، أو غير ذلك من العيوب التي قد تلحق بهذه العلوم.

والصورة النقدية المستخرجة من منهج المحدثين وعلومهم يمكن اختصارها على النحو التالي:

أولًا: وضع أصول وقواعد وضوابط لنقل «الحديث»أو «المتن» أو«الخبر» من جيل إلى جيل، ومن شخص إلى شخص، من السابق إلى اللاحق، من الراوي إلى السامع، من العالم إلى المتعلم. والنقد هنا يقوم على معارضة ما يخالف هذه الأصول والقواعد والضوابط، النقد هنا مُنصبّ

على الطريق أو السند الذي وصل من خلاله «الحديث» أو «المتن» أو «الخبر عمومًا».

فبعد أن قامت علوم الإسناد المتنوعة، ووجدت الأسانيد، جاء النقد على هذه الأسانيد، ليدرسها ويفحصها وينظر إلى قابليتها لتحمل نقل الحديث، وكل ذلك بصورة علمية فريدة لم يعرف إلا في العلوم الإسلامية وفي الأمة الإسلامية. وتدور علوم الإسناد، ووجها النقدي المقابل لها حول أركان أساسية في السند، وهي:

١- اتصال السند.

٢- عدالة الرواة.

٣- ضبط الرواة.

٤- عدم الشذوذ.

٥- عدم العلّة.

وتدور حول هذه الأركان الخمسة، عشرات العلوم، ومئات المصنفات، وذلك في جانبين أساسيين:

الجانب الأول: وضع القواعد والأصول العامة، وهذه تمثل «بناء العلم».

الجانب الثاني: الممارسة التطبيقية، حيث يتم فيها عرض الأسانيد على هذه القواعد والأصول، ومراجعتها عليها، وهذه تمثل (دراسة السند ونقده». وفائدة النقد هنا تتركز في تمحيص السند، وبهذا يمكن الاطمئنان إلى صحة الخبر المنقول، هذا المنهج النقدي توسع وامتد إلى كل العلوم التي تعتمد على خبرٍ منقول، وهذا يظهر بجلاء في العلوم الدينية، وعلوم التاريخ.

ثانيًا: وضع أصول وقواعد وضوابط للنظر في «الحديث» أو« المتن» أو «الخبر» في ذاته وقد يكون النظر من أجل التثبت من صحته، فلا يكفي

صحة السند، بل لا بد كذلك من صحة المتن؛ لأنه قد يصح السند ويبطل المتن.

وقد يكون النظر من أجل التثبت من صحة التفاسير المحيطة بالخبر المنقول، وصحة المعاني المستنبطة منه.

وقد وضعت علوم متنوعة حول الأمرين، تضبطهما وتحميهما من الانحراف والخطأ والزلل، وكان النقد هنا هو الوجه الآخر لهذه العلوم، ويكون على حالين:

الحال الأولى: نقد من أجل تفحص «المنقول»، وهذا التفحص لا يقوم به إلا العلماء الأقوياء، فإن النظر إلى المتن بعين النقد أصعب من النظر إلى السند، خاصة إذا قوي السند.

الحال الثانية: نقد التفاسير الخاصة بالمنقول، والمصاحبة له، والقضايا المستنبطة منه، وهذا النقد نجده مبثوثًا في شروحات الحديث، خاصة الشروحات التي قام بها أئمة مجتهدون.

ثالثًا: النقد الأدبي.

يركز النقد الأدبي على الأدب، سواءً كان شعرًا أو نثرًا، ويركز على خاصية الجمال والروعة والقوة والتأثير والحسن في الموضوع الأدبي، وهنا اختلافه عن النقد العقدي والنقد الحديثي، فإنهما يتجاوزان أحيانًا الأسلوب الجميل بمعنى أن النقد العقدي عندما يوجه لشخص أو اتجاه فإنه لا ينقد هذا الشخص أو هذا الاتجاه لضعفه الأدبي، بل لانحرافه العقدي، وكذلك النقد الحديثي وخاصة في جانب السند، فإنه لا علاقة له بمواضيع الأدب، أما جانب المتن فله علاقة ولكنها علاقة من جانب واحد من بين عدة جوانب، وهذا الجانب يتمثل في نظر العالم إلى الحديث فينقده ويعترض عليه بسبب ركاكة اللفظ مثلًا[1].

(١) انظر: مسفر غرم الله الدميني، مقاييس نقد متون السنة، ص ١٩٣، ط ١، ١٤٠٤هـ، بدون دار طباعة.

فالنقد الأدبي يمكن تلخيص وظيفته وغايته في (تقويم العمل الأدبي من الناحية الفنية، وبيان قيمته الموضوعية، وقيمته التعبيرية والشعورية، وتعيين مكانه في خط سير الأدب، وتحديد ما أضافه إلى التراث الأدبي في لغته، وفي العالم الأدبي كله، وقياس مدى تأثره بالمحيط، وتأثيره فيه، وتصوير سمات صاحبه وخصائصه الشعورية والتعبيرية ..)[1].

وقد كان من بين الغايات لقيام النقد الأدبي، المساهمة في حفظ اللغة العربية، واللسان العربي، وببقاء اللغة محفوظة وسليمة يستطيع الإنسان الاستعانة بها على فهم الكتاب والسنة.

لقد كانت المناهج النقدية الثلاثة السابقة من أشهر المناهج الإسلامية، وقد مرّت بمراحل تاريخية مختلفة، وتطبيقات متنوعة بسبب اختلاف العصور والثقافات، وقد تداخلت المناهج الثلاثة مع مناهج أخرى، وأثرت فيها، واستمر هذا الحال حتى هذه الأيام، وإن كانت هذه المناهج النقدية تمرّ بحالات مختلفة من القوّة والضعف، فمرّة تقوى، ومرّة تضعف، فيصيبها ما يصيب غيرها من علوم الإسلام من ضعف أو قوّة، وذلك عائد إلى قوّة المسلمين أو ضعفهم.

وقد مرّت بعض المناهج النقدية السابقة بفترات ازدهار عظيمة، ومن أشهرها ازدهار النقد العقدي مع شيخ الإسلام ابن تيمية ومدرسته الشهيرة.

فقد أقام شيخ الإسلام النقد على أغلب الاتجاهات الموجودة في عصره، من ديانات أو فرق أو أفكار أو مناهج أو أشخاص.

وبهذا كانت فترة شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- من أخصب فترات التاريخ الإسلامي الأخيرة، حيث تمّ في تلك الفترة مراجعة كل الأوضاع القائمة ونقدها وتمحيصها بصورة عظيمة. ونستطيع القول أن

---

(١) سيد قطب، النقد الأدبي. أصوله ومنهاجه، ص٧، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ١٤١٠هـ.

النقد في مدرسة شيخ الإسلام ابن تيمية قد شمل كل شيء يحتاج إلى مراجعة ونقد وذلك من منظور عقدي إسلامي.

والأمة الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري في أشدّ الحاجة إلى مراجعة نقدية شاملة لكل الأوضاع، ويقوم بهذه المراجعة النقدية علماء أقوياء يستثمرون في ذلك المنهج النقدي الذي أسسته مدرسة شيخ الإسلام ابن تيمية.

إننا اليوم في أمسّ الحاجة لمن يخرج لنا منهجًا نقديًا، سواءً من مدرسة شيخ الإسلام، أو من جهود السلف السابقين واللاحقين، لنقف بهذا المنهج أمام الديانات المحيطة بنا، وأمام الفرق الإسلامية ذات البناءات الجديدة، وأمام المذاهب الفكرية المعاصرة التي لم يعهدها سلفنا، وأمام المناهج الحديثة التي طغت على المسلمين في كثير من علومهم ومناهجهم.

المنهج النقدي موجود في جهد السلف الصالح، والمهم هو إبرازه للناس، ومحاولة إنزاله على المستجدات الحديثة، وتطبيقه على الوقائع الجديدة.

في الكلام السابق محاولة للتذكير بالخطوط العريضة والعامة لأبرز المناهج النقدية في التاريخ الإسلامي، ونذكّر بأن النقد الإسلامي مهما تنوعت صورهُ ومضامينهُ؛ إلا أنه كان يعرف حدوده، ويعرف إمكاناته، فكان النقد يُنزل على ما يمكن أن يُنزل عليه، أي أنه يُنزل على أي جهد بشري، مهما كان هذا الجهد، ومهما كان صاحبه، فلا عصمة لأحد، فما دام الناقد يمتلك الآلة النقدية، ويمتلك الشروط والمؤهلات التي تهيئه لعمله النقدي، فلا إشكال حول قيامه بالنقد.

ولكن لم ينقل عن أحد من السلف، ولا يمكن أن ينقل ذلك، بأنه نقد آية من كتاب الله، أو حديثًا صحَّ عن رسول الله ﷺ لأنه هنا يقف النقد، أي النقد الذي يعني كشف الصحيح من الخطأ، أو كشف الجميل من القبيح، أو كشف الجيد من الرديء، فكلام الله سبحانه وتعالى وكلام رسوله ﷺ لا

يطاله النقد بهذه الصورة، لهذا يقف النقد هنا، أي عند ثبوت النص، وبعد ثبوت النص فلا أحد يمكنه التطاول على النص، سواءً كان آية من كلام الله سبحانه، أو حديثًا من كلام الرسول ﷺ هنا فقط يأتي التفسير، وبيان معنى النص وإخراج ذلك للناس، واستنباط ما فيه من عقائد وأحكام وآداب إلى غير ذلك مما يحويه كلام الله وكلام رسوله ﷺ وهنا نصل إلى بيت القصيد، ونبدأ المسير مع الاتجاه الفلسفي المعاصر الذي استخدم النقد في نشاطاته المتنوعة، وكان من بينها أن استخدم النقد مع الإسلام ونصوصه، وهنا نحاول كشف هذا النشاط الفلسفي النقدي، وما صاحبه من انحرافات عظيمة مع نصوص الكتاب والسنة.

العصر الحديث:

إن مصطلح النقد والعلمية النقدية التابعة له، له جذوره الإسلامية، بل ومناهجه الإسلامية، وكان متصلًا اتصالًا وثيقًا بالعلوم الإسلامية، والثقافة الإسلامية عمومًا.

إلا أنه مع فترة الركود العلمي الذي صاحب ركودًا أوسع حلّ بالأمة الإسلامية في قرونها الأخيرة، أصاب هذا الركود كذلك العملية النقدية، وندر أهل النقد في جميع جوانب الثقافة الإسلامية، واستمر هذا الوضع حتى أتى العصر الحديث -والحديث لتمييزه لا لمدحه- والذي يصعب وضع حد واضح لبداياته، فقد يكون مع السنين الخمسين الأخيرة من عمر الدولة العثمانية، أو مع الحملة الفرنسية على مصر، أو مع حكم محمد علي لمصر.

في هذا العصر دخلت علوم جديدة، وأفكار جديدة، ووسائل جديدة، ومصطلحات جديدة، أو مضامين جديدة لمصطلحات قديمة ومن ذلك مصطلح النقد.

وإذا كان النقد القديم في ثقافتنا الإسلامية في أغلبه من إبداع المسلمين؛

فإن النقد الحديث المشتهر مع الاتجاهات المتغربة من صنع الثقافة الغربية، أي أنه نقد منقول عن الثقافة الغربية، فبعد أن اطلع بعض المسلمين على الثقافة الغربية، وجدوا النقد فيها قد اتخذ أشكالًا جديدة، وحوى معاني مختلفة، فأخذوا هذه النظريات النقدية، والمناهج القديمة، وأدخلوها إلى العالم الإسلامي.

والنقد لم يدخل إلى العالم الإسلامي بسرعة، وإنما تدرج في دخوله، كان هناك بعض الاعتراضات على الواقع الموجود، من قبل الطهطاوي وجيله، وخير الدين التونسي، ثم الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي ومن كان في جيلهم أو في زمنهم.

لم يكن عندهم رضى بالواقع الذي عرفوه، ولا بكثير من الموروث، ويمارسون النقد عليهما بصور مختلفة، دون أن يكون لمصطلح النقد ذلك الشهرة الواضحة.

ومع بدايات القرن العشرين اتسعت دائرة النقد، وازدهر استعمال النقد، خاصة مع الأدب، وذلك في جيل طه حسين والعقاد والمازني وأحمد أمين وغيرهم.

وأصبح مصطلح النقد يُذكر في أغلب المنتديات، ويرتسم على أغلب الصحف والمجلات، ويظهر في أغلب الكتب، وفي هذه الفترة ظهر النقد الفلسفي، أو النقد الذي يستعين بالفلسفة، ونمى مع نموّ الدراسات الفلسفية، وذلك مع طه حسين، وطبق هذا النقد على بعض المعتقدات الدينية، والنصوص الشرعية، في مثل كتابه «**في الشعر الجاهلي**» وإن كان ذلك بصورة صغيرة وساذجة في الوقت نفسه، إلا أنها أحدثت ضجة كبيرة.

وليس معنى هذا أن النقد المذموم كان غائبًا قبل طه حسين، ولكنه كان من قبل فئات لا تأثير لها على المجتمع، أما مع طه حسين فكان له وقعٌ آخر، وبهذا يكون طه حسين المفتتح لأسوأ مجالات النقد في العصر الحديث، وهو

نقد النص الشرعي، وأصبح طه حسين مفتاح النقد العقلاني أو المثالي أو الليبرالي.

وبعد الخمسينيات من هذا القرن، دخل النقد الماركسي- إلى العالم الإسلامي مع دخول الفلسفة الماركسية، ومنذ دخول النقد الماركسي- إلى العالم الإسلامي، تكوّن تياران لازالا يعملان حتى الآن. تيار يميل إلى النقد العقلاني أو المثالي أو الليبرالي، وتيار آخر يميل إلى النقد الماركسي-، أو النقد النابع من الفلسفات المادية واليسارية عمومًا. هذا من جهة التيارات، أما من جهة المعتقدات فنجد أن البدايات كانت مع النصارى الذين يعيشون في العالم الإسلامي، ومن أشهرهم شبلي شميل وفرح أنطون في القرن الماضي. ثم شاركهم بعض المسلمين في القرن الحالي وإن كان بصورة قليلة، ثم توسع الأمر بالمسلمين، خاصة مع دخول الماركسية. ونجد أن أجرأهم على النقد النصارى والماركسيون ثم يأتي بعدهم العلمانيون.

ونلاحظ أن القضايا التي ينزل عليها من أمور الإسلام تعود إلى أمرين وهما:

الأول: قضايا عامة من أمور الإسلام، وهي تمثل معاني النصوص الشرعية، فتجدهم دائمًا يطرحونها، ويقومون بنقدها أو بنقد المكان الذي وردت فيه، وبعض هذه القضايا هي من أبواب العقائد وبعضها من أبواب الشرائع.

الثاني: أمور خاصة بالنصوص الشرعية، حيث يقومون بعرضها ونقدها، مثل: الوحي، وعلى أن القرآن من تأليف الرسول ﷺ، وأنه قابل للزيادة والنقص أي أنه غير محفوظ أو غير موثوق فيه، القرآن والسنة نصان لغويان وما يتعلق بذلك من نزع القداسة عن النصوص النبوية وإلحاقها بنصوص البشر- وأنها خاضعة للظروف التاريخية، ومخالفتها للحقائق العلمية والتاريخية وغير ذلك من الاتهامات التي اشتهر بها الزنادقة وأهل

الكتاب قديمًا.

ويلاحظ أن من ينقد من خلال القضايا العامة فغالبًا ما يكون خاضعًا لتأثيرات الفلسفة التي اعتنقها، بينما من ينقد من خلال التفصيلات والأمور الخاصة بالنصّ الشرعي فغالبًا ما يكون خاضعًا لتأثيرات المستشرقين وشبهاتهم المتنوعة.

المبحث الثاني

النقد الفلسفي المعاصر للنص الشرعي

١ - علاقته بالفكر الغربي:

لقد تعامل الاتجاه الفلسفي المعاصر مع النص الشرعي بعدّة تعاملات، كان من أشهرها النقد والتأويل والتفسير.

وفي هذا الفصل نتابع عملية النقد، وننظر إلى جذورها، وأسبابها، وكيف قام هذا النقد، وماذا توصل إليه، مع ربط كل ذلك بالتصورات والرؤى العامة للاتجاه الفلسفي المعاصر.

الناظر إلى النقد الفلسفي المعاصر، يجد أن نظرياته وقواعده، وأصوله وفروعه، ومضامينه ومعانيه، مستمدة من الفكر الغربي، أي أن النقد ليس له جذوره الداخلية، بل هي خارجية، بخلاف التأويل والتفسير الذي نجد له جذورًا داخلية.

إذًا فالنقد الفلسفي الذي ظهر في العالم الإسلامي للنص الشرعي، أو للدين الإسلامي، هو نقد غربي في حقيقته.

فالقواعد والأدوات والأصول كلها منقولة عن الفكر الغربي، والمادة المنقودة أو الموضوعة للنقد، هي الإسلام ونصوصه. نعم هناك اعتماد على بعض الجذور الداخلية، إلَّا أن هذا الاعتماد يأتي في مرحلة متأخرة من حياة الناقد، بعد أن امتلأ بالفكر النقدي الغربي.

ولكن يا تُرى ما هي دوافع النقد للنصوص الشرعية؟

النص لا يخلو من حالين، إما أن يكون نصًا سليمًا وصحيحًا، أو أن يكون غير ذلك، أي أن فيه خللًا ما. وعلى الحال الثانية يأتي دور النقد لكشف هذا الخلل.

وقد أجمع المسلمون على انتفاء الخلل من القرآن الكريم، وسنة الرسول

ﷺ الصحيحة، وبهذا فإن النقد خاصة بمعانيه المعروفة والمشهورة لا يمكن أن يقام على النصوص الشرعية.

ومع هذا فقد قام الاتجاه الفلسفي المعاصر في أشهر تياراته وشخصياته بنقد النصوص الشرعية خصوصًا، ونقد الإسلام عمومًا، بل ونقد الدين كله.

ولم يكن الاتجاه الفلسفي لوحده، بل شاركه في هذا النقد كثير من التيارات العلمانية المعاصرة، ولكن يبقى الأشهر هو الاتجاه الفلسفي.

فإذا كان النص الشرعي لا يقع عليه النقد، فلماذا قام الاتجاه الفلسفي المعاصر بنقده؟ يمكن تلمس ثلاثة دوافع، نجدها واضحة في تحريك الاتجاه الفلسفي المعاصر نحو نقد النص الشرعي وهي:

أولًا: «ذاتي» وهذا بارز في الانحراف الشخصي الذي يصاحب كثيرًا من الناس، فهم لا ينقدون لعيبٍ في المنقود، وإنما ينقدون لوجود العيب فيهم، وأسوأ العيوب هي الهوى والكبر والنفاق، أو كونه على دين آخر.

ثانيًا: الواقع الذي عاش فيه الفيلسوف وألِفَه وأثّر فيه في مراحل التلقي والتعلم الأولى فقد يكون هذا الواقع منحرفًا وبعيدًا عن الإسلام ومليئًا بالبدع والانحرافات، فيولد هذا ردّة فعل خاطئة، فينقد الإسلام في صورة الواقع الذي ألفه، ظنًا منه بأن الإسلام هو ما ألِفَه.

وهذان الأمران لا يمثلان موقفًا علميًا أو عقليًا، ولا يمثلان موقفًا نقديًا بالمعنى المتعارف عليه، بل يمثلان الرفض والتمرد على النص بدون قواعد أو أسس، أما الموقف النقدي والنابع من قواعد وأصول وأسس فهو نابع من الدافع الثالث.

ثالثًا: المؤثر الخارجي والمتمثل في الفكر الغربي:

لقد سبق أن ذكرنا الجذور الخارجية، والمؤثرات الخارجية، وذكرنا أربعة منها:

١- الحضارة الغربية الحديثة.

٢- الاستشراق.

٣- الفلسفة الغربية الحديثة.

٤- المناهج الحديثة.

وقبل أن ندخل في بعض التفاصيل، نذكر مواطن النقد في الثقافة الغربية. والذي يبحث عن النقد في الثقافة الغربية يجد شهرته في ثلاثة مواضع:

١- في الفلسفة «النقد الفلسفي».

٢- في التاريخ «النقد التاريخي».

٣- في الأدب «النقد الأدبي».

والفيلسوف العربي سواءً كان اتصاله بالجذور الأربعة العامة، أو كان له اتصال خاص بالصور النقدية الثلاثة المشهورة في الغرب، فإن تأثيرها مجتمعة في قيام الفيلسوف بالنقد واضحة وقوية.

عندما ننظر إلى الحضارة الغربية، نجدها حضارة قامت ضد الدين، فهي حضارة لم تعد تقبل بالدين، وقامت بإقصائه والاعتراض عليه ونقده دون حرج، خاصة في الفترات المتأخرة.

وبهذا يمكن أن نقول أن موقف الحضارة الغربية العام من الدين هو نقده، والاعتراض عليه.

أما الاستشراق، فقد كان أغلبه منصبًا على العالم الإسلامي والدين الإسلامي ونصوص الإسلام، ونستطيع أن نقول عنه بأنه موقف نقدي بحت يحاول بكل صورة، وعن طريق كل وسيلة، نقد الإسلام، ونقد نصوصه، ومحاولة بيان بطلانها وتناقضها، وبيان كونها منقولة عن الديانات السابقة، وبيان ضعفها وانحرافها.

فهو في جملته موقف نقدي صريح، وهو موقف نقدي قائم على

التعصب والهوى ومعاداة الإسلام، وبهذا تضعف جوانبه العلمية.

أما الفلسفة والتي تمثل قمّة الفكر الأوربي، فقد كان النقد ركنًا أساسيًا من أركانها، وصفة مهمة من صفاتها، ومن قوّة علاقة النقد بالفلسفة فإنها تعرف أحيانًا -أي الفلسفة- بأنها النقد[(١)].

وقد مرّ النقد الفلسفي في الغرب بثلاث مراحل مشهورة:

١- **مرحلة ما قبل كانط**، وقد كان نقدًا يقوم على نقد المعارف وتقويمها، وبيان ما فيها من صواب أو خطأ، من ضعف أو قوة[(٢)].

٢- **مرحلة كانط** ومعه أصبحت الفلسفة كما يقول علي حرب: نقدًا، أصلًا وفصلًا[(٣)]. لقد ركز كانط على نقد العقل، فقد كان يرى (أنه لا بد من الفحص عن العقل المحض، لبيان طبيعة المعرفة النظرية، والمعرفة العملية من حيث هي عقلية فقط)، (ومعنى نقد العقل هو الفحص عند قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إلى تحصيلها مستقلًا عن كل التجربة ... فنقد العقل المحض هو الفحص عن نظام الأسس القبلية ومقتضيات العلم السابقة، التي بفضلها تتم المعرفة العلمية، وذلك ببيان استعمال هذه الأسس القبلية والمقتضيات السابقة في التجربة وتحديد قيمتها في ضمان صحة التجربة ..)[(٤)].

٣- **مرحلة النقد التفكيكي**، والتفكيك (هو اشتغال على بنية النص وتحليل لفاعليته للكشف عن آلياته في إنتاج المعنى أو إجراءاته في إقرار الحقائق أو ألاعيبه في إخفاء ذاته وحقيقته .. يتعامل مع النص بوصفه استراتيجية للحجب والخداع والنسخ والتحويل أو التحريف .. والنص

---

(١) انظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ص٧٩.

(٢) انظر: علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة ص٦١، ص٦٩، ط ١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت ١٩٩٥م.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٦٩.

(٤) عبد الرحمن بدوي موسوعة الفلسفة (٢/ ٢٧٢- ٢٧٣).

يحجب في النهاية ذاته وسلطته أو موضوعه وشروط إمكانه ..)[1].

والنقد التفكيكي بدأ مع نيتشه (الذي يُعد أوّل من فكك الخطاب الفلسفي بتوجيهه سهام النقد إلى مفهوم الحقيقة بالذات)[2]، ثم هيدجر، وميشال فوكو وأخيرًا جاك دريدا، (الذي تبنى المصطلح وبرع في استثمار التفكيك حتى اشتهر به ..).

وهذه المراحل الثلاث كوّنت ثلاث تصورات للنقد وتبعها مناهج وأصول وقواعد وتطبيقات.

وقد امتدّ تأثير الفلسفة إلى غيرها من الأفكار والاتجاهات والعلوم، ومما أثرت فيه الفلسفة، التاريخ والأدب والمناهج الاجتماعية الحديثة.

وبهذا كان «النقد التاريخي» متأثرًا بصورة كبيرة بالفلسفة وكان «النقد الأدبي» متأثرًا بالفلسفة، وكانت «العلوم الاجتماعية الحديثة» بوجهها النقدي متأثرة كذلك بالفلسفة.

ونختار من الأنواع الثلاثة أحدها ليكون مثلًا على آثار الفلسفة في المناهج النقدية الأخرى، والمثال هو النقد الأدبي.

كانت الفلسفة هي المسيطرة على الفكر الغربي، لهذا مال بعض النقاد إلى إقامة قواعد المنهج على أساس من الفلسفة، ثم دخلت العلوم مع عصر النهضة، فأثرت كذلك في مناهج النقد، ومنذ ذلك الوقت، ومناهج النقد الحديثة متأثرة بصورة كبيرة بهذين المصدرين: الفلسفة والعلم، وتأتي الفلسفة في الصدارة[3].

وقد قامت دراسة واسعة لتبين صلة النقد الحديث بالاتجاهات

---

(١) علي حرب، المنوع والممتنع ص٥٤ .

(٢) المرجع السابق ص٢٣.

(٣) انظر: سيد قطب. **النقد الأدبي** ص١٠٥، مرجع سابق، وانظر: **الممنوع والممتنع** ص٧٦، ص٧٧، وانظر: نصرت عبد الرحمن **في النقد الحديث**، ص٩، ط ١، مكتبة الأقصى- عمان، ١٩٧٩م.

الفلسفية، وأقصد بالنقد هنا النقد الأدبي، وقد قسم النقد إلى قسمين كبيرين هما:

١- النقد الواقعي.

٢- النقد المثالي.

وكان النقد الواقعي يحوي عدّة مناهج نقدية وكلها ذات صلة بالفلسفة، وهذه المناهج هي: الكلاسيكية الجديدة واهتمامها بنقد الصورة، والنقد التاريخي والنقد الشكلي، والنقد المضموني.

أما النقد المثالي فكان يحوي: النقد الرومانسي- والنقد الرمزي والنقد التفسيري والنقد التعبيري والنقد الموضوعي وغيرها.

وليس هنا مجال الخوض في هذه المناهج النقدية، إنما فقط الإشارة إلى أن كل هذه الاتجاهات النقدية الغربية الأدبية كانت ذات تأثر كبير بالفلسفة، ومن الدراسات الكبيرة في هذا الباب، والتي تدرس النقد الأدبي في ضوء الفلسفة، كتاب الدكتورين: ومساط وبروكس «**النقد الأدبي، تاريخ موجز**»[١] وبالعربية كتاب الدكتور نصرت عبد الرحمن «**في النقد الحديث. دراسة في مذاهب نقدية وأصولها الفكرية**» وركز على الجانب الغربي لحضوره الكبير في النقد الحديث عند العرب[٢] (فالنقد الحديث عند العرب نقد غربي، أو هو منقول عن الغرب)[٣].

وفي هذا الكتاب بيّن ذلك الحضور الكبير للفلسفة في الاتجاهات النقدية الأدبية.

إذًا فالحضارة الغربية تتمثل علاقتها بالدين في النقد بوجه عام، وكذلك الاستشراق فإن أهم أعماله وأشهرها وأكبرها هي ما كان نقدًا للإسلام على وجه الخصوص، وكذلك الفلسفة فهي نقدية لكل الاتجاهات المخالفة لها،

---

(١) انظر: نصرت عبد الرحمن، في النقد الحديث ص٩ .

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٠.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١٢.

بـل وأصـبح النقـد مـن مهامهـا الأسـاسـية ومـن ذلـك نقـد الأديـان أو الأيدلوجيات، وإن كان النقد الفلسفي يأخذ صورًا متنوعة، وذلك تابع لطبيعة الاتجاه الفلسفي وأصوله ومنطلقاته الفكرية. وكذلك بقية العلوم والمناهج فهي تبعًا لتأثرها بالفلسفة، تقوم على النقد كذلك، ونستطيع القول أن نقدها للدين وما يتعلق به قد أخذ حيزًا كبيرًا منها خاصة في النقد التاريخي، أو النقد النابع من العلوم الاجتماعية الحديثة.

وفي هذا الجو النقدي تم اتصال المبتعثين من المسلمين بالحضارة الغربية بكل منتجاتها، وتأثر هؤلاء المبتعثون والدارسون في الغرب بهذا الجو النقدي، سواءً بجميع الصور السابقة أو ببعض صورها.

فإذا صاحب هذا الاتصال، انحراف ذاتي عند الدارس، أو تصور فاسد وغير صحيح عن الإسلام، فغالبًا ما يندفع الدارس في الغرب إلى أخذ هذه المناهج النقدية بصورها المتطرفة، دون أن يتنبه إلى ما فيها من عيوب وأخطاء، ودون أن يتنبه إلى الفروق الواضحة بين مجتمع ومجتمع، وبين دين ودين، وبين ثقافة وثقافة.

وهذا ما حدث فعلًا، فقد تم الاتصال، وحدث التأثر، وعاد المتفلسفون بما حملوا به من فلسفات الأقوام ومناهجهم النقدية، ثم قاموا بنقد الإسلام، ونقد النصوص الشرعية، كلٌّ حسب ظروفه وإمكاناته.

بعد أن أخذنا لمحة موجزة عن النقد، واستعرضنا أهم قضاياه وموضوعاته، ندخل في بعض تطبيقاته التفصيلية عند الاتجاه الفلسفي المعاصر.

٢- تطبيقات النقد الفلسفي المعاصر للنص الشرعي:

في هذا المبحث قراءة مباشرة للاتجاه الفلسفي في نقده للنص الشرعي، نتابع هذا النقد في أشهر شخصيات الاتجاه الفلسفي وأهم تياراته، ونحاول من خلال هذه القراءة أن نتابع علاقة هذا النقد بالمؤثرات المتنوعة، وأساليبه ومفاهيمه ومصطلحاته التي يستعين بها، لنصل إلى الخطوط العامة

التي تحرك هذا النقد، وكذلك الأصول العامة المشتركة له.

وهذا العرض يتبعه أحيانًا النقد والمناقشة إن احتاج الأمر إلى ذلك، أو الاكتفاء بالكشف عن حقيقة هذا النقد الفلسفي دون مناقشته؛ لأن في الكشف ما يغني عن النقد، فالكشف عن حقيقة الخطأ يغني أحيانًا عن عشرات الصفحات من النقد.

البدايات مع طه حسين:

ونبدأ بأشهر بداية معارضة للنص الشرعي، ومستعينة بمفهوم النقد ومناهجه الحديثة، وهذه البداية قام بها الدكتور طه حسين.

ولا شك أن طه حسين مسبوق ببعض العمليات التشكيكية حول النص الشرعي، والناقدة لبعض أموره، إلّا أنها ولظروف معينة لم تشتهر كشهرة موقف طه حسين.

وشهرة طه حسين ترجع إلى مركزه الوظيفي، ورعاية المستعمر له، ثم ظروفه المرضية المتمثلة في عمى بصره فزاد ذلك من عطف الناس عليه، يضاف إلى ذلك أن طه حسين كان ممن حفظ القرآن، وممن تعلم في كتاتيب الأزهر، وقضى أيامًا من عمره في ساحات الأزهر، وأتى في وقت كانت الصحافة تفتح أبوابها للأقلام المعارضة والثائرة، وتقوم بتلميعها، وأتي في وقت كانت الساحة فارغة من المشاهير ومهيأة لإخراج من يتحرك ويعمل لسد هذا الفراغ.

لكل هذه الأسباب ولغيرها كان كل شيء يصدر عن طه حسين له وقعه ودويه، وله شهرته، حتى وإن كان تافهًا وعقيمًا خاصة عند الجهلة من الناس.

ونلاحظ أن شهرة طه حسين طغت على المتأثرين به والمحبين له والمعجبين به، وكانت حاجزًا أمام أعينهم عن النظر إلى حقيقة هذه الأفعال والنظر إلى صحتها. وكان مما صدر عنه أثناء شهرته الواسعة أن تعرض

للنصوص الشرعية بالتشكيك فيها في صورة مقطع صغير، إلا أنه أثار ضجة كبيرة، وقبل الدخول في تفاصيلها نحب أن نلفت النظر إلى أن طه حسين لا يُعد فيلسوفًا عند المتخصصين في الفلسفة، وإن أطلق عليه وصف الفلسفة فإنما ذلك من باب التوسع عندهم، ومع هذا فهو يحظى باهتمام كبير لدى أغلب الاتجاهات الفلسفية المعاصرة وخاصة النقدية منها، لهذا أدخلناه ضمن الاتجاه النقدي.

ومما يدفعنا كذلك إلى إدخاله ضمن المجال الفلسفي، أنه قد أعلن صراحة، استعانته بفيلسوف غربي كبير، وهو ديكارت مُنشئ الفلسفة الحديثة في أوربا، وكأن طه حسين يريد أن ينشئ فكرًا حديثًا في العالم الإسلامي كما فعل ديكارت في أوربا، إلا أن طه حسين استعان بديكارت، وقد كان هذا الأسلوب هو ديدن المتقدمين والمتأخرين، يقول طه عبد الرحمن: (ولما كان النقل هو الأصل في تفلسف العرب اليوم كما كان هو الأصل في تفلسفهم بالأمس، حتى أضحى بعضهم يَعد هذا المسلك في النهوض مفخرة يزهو بها عند التباري مع غيره، فلا نستغرب أن يبتدئ النقل الحديث بترجمة آثار من تنسب له رئاسة الفلسفة الحديثة، وهو «ديكارت»كما ابتدأ النقل القديم بترجمة آثار من كانت تنسب له رئاسة الفلسفة القديمة، وهو «أرسطو»)[(١)].

لقد قام طه حسين مباشرة بتطبيق منهج ديكارت على دراساته الأدبية، ولكنه تجاوز ذلك إلى النصوص الشرعية في قصة طويلة نحاول اختصارها الآن.

نجد دراسات كثيرة من اتجاهات مختلفة حول طه حسين، إلّا أن من أهم هذه الدراسات دراستان[(٢)].

---

(١) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ص٤٠٩.

(٢) يضاف إليها كذلك دراسة د. غازي التوبة **«الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة وتقويم»** إلّا أنها لم تكن مخصصة لطه حسين، مع العلم أن كتاب طه حسين أثار الساحة فخرجت عشرات الدراسات من وجهات متباينة انظر بعضها في كتاب أنور الجندي، **«طه حسين حياته وفكره في ميزان الإسلام»** ص١٠ وما بعدها، دار الاعتصام، بمصر.

الأولى: لأنور الجندي «**طه حسين، حياته وفكره في ميزان الإسلام**».

والثانية: لمحمود مهدي الاستانبولي «**طه حسين في ميزان العلماء والأدباء**».

وقد تميزت الدراسة الأولى بالتحليل والنقد، بينما تميزت الثانية بجمع الشواهد وتوثيقها، ولهاتين الميزتين اعتمدت على هذين الكتابين أكثر من غيرهما.

أول موقف نقدي للنصوص الشرعية نجده واضحًا وصريحًا في كتاب «**في الشعر الجاهلي**» ثم أتى بعده بصورة صريحة كذلك ولكن عن طريق النقد العام في مقال له عن الدين والعلم «**عام أو بعض عام**»[(١)] يضاف إلى ذلك نقده المتنوع لكثير من القضايا الدينية والأحكام الشرعية، والدعوة الصريحة للحياة العلمانية، والالتحاق بأوربا وهذه الأمور سنترك الحديث عنها ونركز على جانب النقد للنص الشرعي، وسنبدأ مع طه حسين من مقاله عن «الدين والعلم»أو من خلال كتابه«من بعيد» صدر عام ١٩٣٥م، وقد نشر فيه بحثًا تحت عنوان بين العلم والدين[(٢)] فإنه وإن كان متأخرًا عن «**في الشعر الجاهلي**»إلا أنه يضع لنا جهد طه حسين ونقده في صورته الواضحة، ويوضح لنا الأصول الفعلية لنشاط طه حسين، والتي يمكن أن نقول عنها أنها أصول تتحكم في إنتاج طه حسين والاتجاه الفلسفي عمومًا.

نجد المقابلة بين «العلم والدين» فالعلم يقابل الدين، وبينهما صراع وخصومة، ويستعرض طه حسين بعض فصولها القديمة والحديثة، ومن أشهر الصور الحديثة الخصومة التي حصلت بين العلم والمتمثل في كتاب علي عبد الرازق «**الإسلام وأصول الحكم**» وكتابه طه حسين «**في الشعر**

---

(١) انظر: أنور الجندي، «**طه حسين، حياته وفكره في ميزان الإسلام**» ص٨.

(٢) انظر غازي التوبة «**الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة وتقويم**» ص٩٧.

الجاهلي» وبين الدين والمتمثل في الردود المختلفة التي قامت ضدّ هذين الكتابين.

ومن خلال هذه المقابلة يتعصب طه حسين للعلم ضد الدين، ويتبنى نظريات العلم ومواقفه النقدية ضد الدين، وهو غالبًا ما يقصد بالعلم هنا الفلسفة، فأغلب الصور التي ذكرها هي للفلسفة بمعناها الاصطلاحي وليست للعلم بمفهومه الحديث وهنا يأتي سؤال مهم لم يجاوب عنه طه حسين، وكل من يثير هذه المعارضة، وهذا السؤال هو ما المراد بالعلم وما المراد بالدين؟

فمصطلح «الدين» مصطلح واسع، يحوي الأديان السماوية التي أتى بها الأنبياء، ويحوي الأديان السماوية التي حرّفها البشر، ويحوي الأديان الأرضية التي ابتدعها البشر.

ومصطلح «العلم»مصطلح واسع، يحوي العلوم الصحيحة والزائفة، والعلم قابل للتطور والتغير من وقت إلى آخر، وهذا التغير والتبدل يدل دلالة واضحة على وقوع العلم في الخطأ أو النقص، وإلا لما تغير وازداد من عصر إلى آخر.

وبهذا فإن المقابلة بين «الدين» و «العلم» التي يضعها طه حسين والمشابهون له مقابلة لا تستقيم ولا تصح، ويزيد من فسادها أنهم عندما يقابلون بين العلم والدين، يمثلون بأمثلة باطلة عن الدين، ويركزون على الديانات المحرفة، وإذا أتوا إلى العلم تجاهلوا أخطاءه وتغيره ونقصه، وتمسكوا ببعض صوره الجميلة، وجعلوها هي معبرة عن كل العلم، مع استغلالها بصورة غير علمية وغير موضوعية.

نحن لا نشك في وجود تعارض بين ما أقاموه من علوم ومن أديان، لأنها قابلة للتعارض ثم التصادم والخصومة، ولكن لو اجتهد هؤلاء في البحث عن الدين الحق، وطلبوا العلوم النافعة، لما وجدوا بينها أي تعارض

أو تصادم، ولما حصل هناك خصام.

ولكن هذا لم يحدث مع طه حسين ومن سار على طريقه، فقد وضعوا الأديان كلها في سلّة واحدة، دون أن يميزوا بين المختلفات، وأخرجوا بعض الخصائص والصفات لهذه الأديان ثم وضعوها أمام علومهم ذات الخصائص والصفات التي تناسبها، فكانت النتيجة هي التصادم والخصومة.

إذًا فنحن أمام مقابلة غير مبررة، ومقابلة غير موضوعية، يقدم فيها جانب على جانب من البداية ودون نظر علمي سليم، بل فيه استبعاد للدين، وتعصب واضح للفلسفة والعلم، وكان الأولى البحث عن الحق أينما كان والتمسك به.

من أخطر التصورات المكونة للاتجاهات الفلسفية، أن الدين – بمزاعمهم– لا يمثل حقائق بعينها، ولا يخاطب العقل وإنما يخاطب القلب والوجدان ويحرك العاطفة، ولا شك أن أديان الأنبياء تخاطب القلب والوجدان وتحرك العاطفة، ولكنها في الوقت نفسه حقائق تخاطب العقل كذلك، ويدل عليها العلم الصحيح، وأما عند طه حسين فهي فقط تخص القلب والوجدان والعاطفة، أما العلم والفلسفة فهي تخص العقل، يقول طه حسين: (إن الخصومة بين العلم والدين أساسية جوهرية لأن العلم والدين لا يتصلان بملكة واحدة من ملكات الإنسان، وإنما يتصل أحدهما بالشعور، ويتصل الآخر بالعقل، يتأثر أحدهما بالخيال ويستأثر بالعواطف، ولا يتأثر الآخر بالخيال إلا بمقدار، ولا يعنى بالعاطفة إلا من حيث موضوع لدرسه وتحليله)[1] وبسبب انتماء الدين إلى ملكة مخالفة للملكة التي ينتمي إليها العلم والفلسفة، فإن التعارض ممكن الحدوث، بل هو ما

(١) غازي التوبة ص١٠٠ عن كتاب طه حسين «من بعيد» ص٢٢٧، مع العلم أنني لم أستطع الحصول على هذا الكتاب مع بحثي له في عدّة دول، لذا اكتفيت بالاعتماد على الناقلين لنصوصه.

وقع كما يرى طه حسين، وقد نقل عنه أنور الجندي بعض مناقشاته لهيكل في جريدة السياسة حيث يقول فيها: (إن الدين حين يقول بوجود الله ونبوة الأنبياء يثبت أمرين لا يعترف بهما العلم) وقال: (إن الكتب السماوية لم تقف عند إثبات وجود الله ونبوة الأنبياء وإنما تعرضت لمسائل أخرى تعرض لها العلم بحكم وجوده ولا يستطيع أن ينصرف عنها، وهنا ظهر تناقض كبير بين نصوص الكتب الدينية وما وصل عليه العلم)[1].

ولا ندري ما العلم الذي لا يثبت وجود الرب وربوبيته ونبوة الأنبياء؟ إنه إطلاق عام على كل العلوم، سواءً كانت تبحث في الحقائق الدينية، أم كانت تبحث في غيرها. ومعلوم أن هذا الحكم العام لا يصح من حيث الواقع.

لا يهم عنده أن يُنظر في العلم وحقيقته ومدى صحة أقواله، المهم أنه لا يقرّ بقضايا الدين، ويناقض النصوص الدينية.

وبما أن هذا التعارض جوهري، ولا يمكن التخلص منه إلا بالتضحية بأحد الأمرين، فإن الحل المقترح هو إقامة حكومة لا دينية[2].

هذه الأصول العامة عند طه حسين سنجدها عند الجميع، مع أنها قد تُعبأ بمضامين جديدة، إلا أنها لا تبتعد كثيرًا عن هذا الأصل العام وخلاصته: التعارض بين الدين والعلم، أو بين الدين والفلسفة، أو بين العقل والنقل، وهذا التعارض يكون دائمًا لصالح العلم والفلسفة والعقل، وينتج عن هذا التعارض التصادم والخصومة وعمليات النقد المختلفة لكل ما يعارض العلم والعقل والفلسفة، ولا ننسى أن العلم والفلسفة تخاطب العقل -كما يزعمون- بينما الدين وما يتعلق به يخاطب القلب ولا يقوم على قواعد علمية وعقلية. وفي ضوء هذه النقاط العامة، يمكن الدخول في نقد طه حسين المباشر للنصوص الشرعية، ويمكن بعد ذلك فهم أسبابه

(١) «طه حسين- حياته وفكره في ميزان الإسلام» ص٥٩ وانظر: ص٨، ص١٤، ص١٦٣.

(٢) انظر: الفكر الإسلامي المعاصر ص١٠١ عن كتاب طه حسين «من بعيد» ص٢٣٠، ٢٣١.

وملابساته.

في أثناء قيام طه حسين بالتدريس في الجامعة للأدب، جمع محاضراته في كتاب بعنوان « في الشعر الجاهلي» عام ١٩٢٦م، ثم ظهرت طبعته الثانية عام ١٩٢٧م بعد تعديلات خفيفة من ناحية المضمون بعنوان « في الأدب الجاهلي» وفي هذا الكتاب يعلن طه حسين أنه سيأخذ بـ (المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت عن حقائق الأشياء) ويكشف لنا عن (القاعدة الأساسية لهذا المنهج) وهي (أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوًا تامًا .. فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء، ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برّأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل، وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورءوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضًا)[1].

إن المتخصصين في الفلسفة يرون أنه لم يأخذ حقيقة بالمنهج الفلسفي الديكارتي، ونحن لا نهتم بهذا الجانب، وما يهمنا الآن أن الكلام في مجمله مقبول، وتخصيصه بالأدب مقبول أيضًا، ويتم مناقشته بعد ذلك، ولكن غير المقبول هو الانتقال من الأدب إلى الدين، مع أن ما ينطبق على الأدب لا ينطبق على الدين ولا ينطبق على أي مجال آخر إلا في بعض الأمور، ولكن طه حسين، انتقل بهذا المنهج من الأدب إلى الدين، فوقع المحظور عن طريق وضع منهج في مكان لا يناسبه.

فما توصل إليه طه حسين، أو مما أوصله إليه بحثه أن قال: (للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي،

---

(١) طه حسين: في الأدب الجاهلي ص٦٧– ٦٨.

فضلًا عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة)[1].

وإذا كانت الأخبار الواردة في التوراة تحتاج إلى تثبت لما أصابها من تحريف وتبديل، فإن الأخبار في القرآن حق ولا يدخلها التحريف والتبديل لحفظ الله لها من ذلك، وكل تشكيك في ذلك يُعدّ من باب التكذيب بكلام الله سبحانه وتعالى. وعبارة طه حسين فيها تشكيك في الأمر دون الجزم النهائي، وذلك تبعًا لأخذه بمنهج ديكارت بصورته البسيطة والساذجة، لا بتركيبته المنظمة والمعقدة. إذًا فإبراهيم عليه السلام، وإسماعيل عليه السلام، في وجودهما شك، ونحتاج إلى وثائق أخرى حتى يثبت وجودهما التاريخي، ومما يؤكد أن طه حسين يتجاوز الشك إلى ما يقارب الإنكار لوجودهما -عليهما السلام- إنكاره لهجرة إبراهيم وإسماعيل إلى مكة وبنائهما الكعبة، وأن ذلك هو من باب الحيلة التي اختلقتها قريش، وتابعهم القرآن على ذلك.

يقول: (ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة -يريد قصة الهجرة- نوعًا من الحيلة لإثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية، والقرآن والتوراة من جهة أخرى)[2].

(وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة - الهجرة المذكورة في القرن السابع للميلاد)[3].

(إذًا فليس ما يمنع قريشًا من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم، كما قبلت روما ولأسباب مشابهة أسطورة أخرى صنعتها لها اليونان تثبت أن روما متصلة بانيياس بن بريام

---

(١) الفكر الإسلامي المعاصر ص٨٦ عن كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» ص ٢٦، مع العلم أن طه حسين قد حذف هذه النصوص أثناء إعادته إصدار الكتاب.

(٢) الفكر الإسلامي المعاصر ص٨٦- ٨٧ عن طه حسين «في الشعر الجاهلي» ص٢٧.

(٣) الفكر الإسلامي المعاصر ص٨٧ عن طه حسين «في الشعر الجاهلي» ص٢٧.

صاحب طروادة، أمر هذه القصة إذًا واضح، فهي حديثة العهد قبيل الإسلام، واستغلها الإسلام لسبب ديني، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضًا، وإذا فسيستطيع اللغوي والأدبي إلا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى)[١].

هذه أشهر النصوص لطه حسين والتي وقفت موقفًا مشككًا ونقديًا للنصوص الشرعية، مستعينًا في ذلك بمفاهيم فلسفية –الشك عند ديكارت– ومناهج علمية ذات مضامين جديدة –مثل علم التاريخ– فقد أنزل الشك على هذه القصة، وزعم في الوقت نفسه أن علم التاريخ لا يثبتها.

ومنهج الشك الذي تحدث فيه ديكارت، أخذه طه حسين في عمومه، وربما أخذه من مشرفه على أطروحته الجامعية في باريس وهو عالم الاجتماع والمفكر المشهور دوركايم. ودوركايم (فيلسوف اجتماعي ومن كبار مؤسسي مدرسة علم الاجتماع في فرنسا .. من أسرة يهودية ضمّت كثيرًا من الأحبار الربانيين ...)[٢]، وقد تتلمذ عليه (طه حسين من سنة ١٩١٤ إلى ١٩١٧م، وتحت إشرافه حضّر الرسالة التي نال بها الدكتوراه ...)[٣]، وقد قام دوركايم ببناء منهج في علم الاجتماع وجعل له قواعد كان في أولها:

(**القاعدة الأولى**: يجب أن نستبعد –بطريقة تنظيمية– كل الأفكار السابقة وهي نفس القاعدة الأولى من قواعد المنهج عند ديكارت، وهي الأساس –كما يقول دوركايم– في كل بحث علمي، فلا بد من التخلص من كل البيانات الزائفة التي تسيطر على عقول العامة. وأن نزيح نهائيًا كل تلك المقولات التجريبية التي تصير طاغية مستبدة على العقل من طول الألفة والاعتياد، وإذا حملتنا الضرورة أحيانًا إلى اللجوء إليها، فلنفعل ذلك

---

(١) الفكر الإسلامي المعاصر ص٢٧ عن طه حسين «في الشعر الجاهلي» ص٢٨.

(٢)عبد الرحمن بدوي «موسوعة الفلسفة» (١/ ٤٨٠).

(٣)«موسوعة الفلسفة» (١/ ٤٨٠).

مع شعور واضح بضآلة قيمتها حتى لا نجعلها تلعب دورًا ليست جديرة به ومما يجعل هذا التحرر صعبًا في علم الاجتماع بوجه خاص هو تدخل العاطفة غالبًا. فنحن غالبًا ما نتحمس لمعتقداتنا السياسية والدينية ...)[1]، يضاف إلى وضعه قواعد علم الاجتماع، اعتناؤه كثيرًا بالدين كمصطلح عام، وهو مثل أكثر مفكري أوربا ينظر إلى الدين على أنه من صنع البشر، وبهذا دراساته عن الدين وفق هذا المنظور. مع أننا لا نعارض في كون كثير من الأديان إنما هي من صنع البشر، ولكن المشكلة أن الثقافة الغربية الحديثة في رموزها العلمانية تجعل كل الأديان بهذه الصورة. ومن آرائه أن العلم لا يمكن أن يحل محل الدين، حيث يذكر عن طائفة أنهم يقولون: (إن العلم ينكر الدين من حيث المبدأ، فبأي حق ينكر العلم شيئًا موجودًا فعلًا وهو الدين والتدين والأديان المختلفة؟ وفضلًا عن ذلك فإنه من حيث إن الدين فعل وعمل، ووسيلة لجعل الناس يعيشون، فإن العلم لا يمكن أن يقوم مقامه)[2]، ونحن نعلم أن مفكري أوربا عاشوا أوضاعًا دينية سيئة، مما جعلهم يقفون موقفًا عدائيًا من الأديان، ويهتمون بالعلم، إلا أنهم مع هذه النزعات المعادية للدين، يعترفون بأهمية الدين بصورته المحرفة التي يعيشونها، فكيف يكون الحال مع الدين الحق.

إذًا الجذور الفكرية الفلسفية لطه حسين نجدها واضحة عند مشرفه دوركايم ولكنه لم يعلن عنها، ونجدها بعيدة مع ديكارت، ولكن التفصيلات والتطبيقات نجدها عند المستشرقين، أي أن أعمال طه حسين التفصيلية، وأمثلته التطبيقية، نجدها واضحة عند المستشرقين، خاصة موضوعه الذي درسه، فقد كان مسبوقًا بعدّة دراسات للمستشرقين، وطه حسين من المعجبين بالمستشرقين وقد تعلم عليهم، وأخذ منهم، وأتى ببعضهم ليدرّسوا في الجامعة المصرية بعد افتتاحها. وسنجد ملاحظة في

(١)«موسوعة الفلسفة» (١/ ٤٨٢).

(٢)عبد الرحمن بدوي «موسوعة الفلسفة» (١/ ٤٨٤).

غاية الأهمية، تصحب أغلب التيارات الفلسفية، إن لم نقل كلها وهذه الملاحظة باختصار:

(التيارات الفلسفية العربية تنقل المقولات الفلسفية الغربية كأصول عامة ولكنهم يسيئون استخدامها مع الإسلام، أما من الناحية التطبيقية فهم ينقلون أقوال المستشرقين وتطبيقاتهم).

والفلسفة الغربية تعادي الأديان من حيث العموم، بينما الاستشراق يعادي الإسلام خصوصًا. وبهذا اجتمع للمتأثرين من المسلمين بهم معاداة الإسلام كدين من بين الأديان، ومعاداته كدين مستقل بأصوله وفروعه.

ونعود إلى الدكتور طه حسين الذي أخذ بفكر فلسفي من جهة، واستعان بالمستشرقين من جهة ثانية، لنبين أن طه حسين بعد محاكمته قد حذف المقاطع السابقة من كتابه عندما أعاد طباعته، وتحول إلى النقد العام والاعتراض العام دون المساس المباشر بالنصوص الشرعية، ثم حدث له تحول في آخر حياته، فكتب في بعض القضايا الإسلامية، خاصة في باب السيرة والتاريخ، مما جعل الأقوال تختلف فيه، هل هذه العودة –مع ما فيها من أخطاء– صادقة أم أنها غير صادقة؟ وإنما كانت بسبب الضغط الكبير الذي قابله من جماهير الناس ومن السلطات في زمنه.

ونحن في هذا البحث لا نهتم بهذه القضية، فقد مات طه حسين وذهب إلى ربه، وهو أعلم بما في الصدور، ولكننا نهتم بما أثاره موقف طه حسين السابق، والمتمثل في نقد النصوص الشرعية، والاستعانة في ذلك بالفلسفة الغربية من جهة، والاستشراق من جهة ثانية، لننظر إلى آثاره السيئة في الأمة الإسلامية.

لقد أعاد طه حسين الحياة للمواقف النقدية المنحرفة، وأدخل الفلسفة إلى عالم الشهرة من جديد، ولكنه أدخلها بصورتها المعادية للأديان عمومًا وللإسلام خصوصًا، فاكتسبت بذلك منذ دخولها صفة سيئة تتمثل في العداء بينها وبين الإسلام، مع العلم أن الفلسفة في صورتها الغربية ذات

مضامين جيدة، وأفكار مقبولة، وفي المقابل ذات مضامين سيئة، وأفكار منحرفة مرفوضة، ولكنها عندما أدخلت إلى العالم الإسلامي أدخلت بصورتها المعادية للأديان، وبهذا انحرفت الفلسفة منذ دخولها الثاني إلى العالم الإسلامي.

لهذا السبب انحرف النقد الفلسفي المتعلق بالإسلام، لأنه انتقل كما هو في وجهه الغربي، دون تفريق بين مجتمع ومجتمع، ودون تفريق بين دين ودين، فنقل النقد من تطبيقاته على الديانة النصرانية واليهودية وبدأ الاتجاه الفلسفي العربي يطبقه على الإسلام عن طريق الاستعانة بجهود المستشرقين.

وسواءً تغير طه حسين أم لم يتغير في آخر حياته، فإن المشكلة التي أخرجها لازالت قائمة إلى الآن:

فالنص الشرعي، سواءً كان آية من كتاب الله، أو حديثًا صحيحًا من كلام رسول الله ﷺ، أصبح قابلًا للنقد والاعتراض من قبل الاتجاه الفلسفي المعاصر، وهذا ما لم يقع مع الاتجاهات القديمة، فهي لم تجرؤ على النص الشرعي بهذه الصورة، وما وجد من صور فهي شخصيات نصرانية أو يهودية، أو من بعض الزنادقة، وهؤلاء لا يستغرب منهم هذا الأمر، أما أن يكون من مسلم ويدعي تمسكه بالإسلام، ثم يقوم بنقد الإسلام ونصوصه، فهذا لم يشتهر إلا في العصر الحديث.

وبهذا أصبح النص الشرعي في موضع شك عندهم، أو وضع في منصة الاتهام، ونزعت عنه القداسة، أو خفّت قداسته عند المتأثرين بهذا الاتجاه النقدي، وهنا قلب المشكلة الحقيقية التي وضعها طه حسين وجيله، وأسّسوا جذورها لتمتد إلى من بعدهم.

نعم لقد قامت ردود كثيرة على طه حسين، من مواقع متباينة، وبينت ما في كتابه من أخطاء فكرية ومنهجية وعلمية وأهم من ذلك الأخطاء

الشرعية والعقدية، ولكن مع هذا كله فإن الفتنة التي افتتحها طه حسين حول النص الشرعي لازالت مستمرة حتى اليوم، خاصة مع الاتجاهات العلمانية الغالية، والاتجاهات الفلسفية ذات الميول الماركسية أو المادية أو العلمية أو الوضعية.

وأهم نواحي الاستمرار السيئة هي:

١- الاستعانة بالفكر الفلسفي الغربي، والفكر الاستشراقي، في نقد الإسلام ونصوصه، وفي التشكيك فيه، والتكذيب به، والاعتراض عليه.

٢- الدين ونصوصه لا يمثل حقائق، وإنما هو موجه إلى القلب والعاطفة والوجدان، أما العلم والفلسفة فهي التي تمثل الحقائق، وتخاطب العقل.

٣- اللغة الدينية لغة رمزية، أما العلم والفلسفة فلغتها لغة علمية وعقلية.

٤- المعارضة بين الدين ونصوصه، والعلم والفلسفة ونصوصهما. معارضة أكيدة ولا يمكن المصالحة بينهما كما فعلت الفلسفة الإسلامية القديمة في التوفيق بينهما.

٥- نزع القداسة عن النصوص النبوية، أو تخفيفها، ووضعها موضع الشك، وتعريضها للامتحان عن طريق المناهج البشرية الوضعية.

٦- الدين والنصوص الدينية إنما هي من باب التمثيل والمجاز والرمز والتخييل ومن هنا كانت مخالفته صريحة للنصوص العلمية والفلسفية التي تقوم على الحقيقة والوضوح والمنهج العلمي.

النقد الماركسي القديم :

فيما مضى نظرنا إلى موقف طه حسين، وهو موقف يمثل جيله، موقف نقل إشكالية الغرب بين العلم والدين أو بين الفلسفة والدين التي لها ما يفسرها في واقعها الغربي. والآن ننظر إلى اتجاه آخر يُعتبر من أشهر

الاتجاهات الفلسفية في العالم الإسلامي، وهو الاتجاه الماركسي.

نقف معهم وقفة خاصة ومطولة نوعًا ما، والسبب في ذلك أن الفلسفة الماركسية والفكر الماركسي يمثلان انعطافًا حادًا في النقد الديني في تاريخ الفكر كله، إن نقد النص الشرعي يأخذ بعدًا جديدًا مع الفلسفة الماركسية لا سيما أنه يمثل أصرح أنواع النقد وأكثره إلحادًا وأشمله لكل الأمور الدينية أو الفلسفات المثالية -التي تمثل بديلًا عن الدين في نظر الماركسيين- يضاف إلى هذه الأبعاد أن الاتجاه الماركسي كان من أشهر التيارات الإلحادية انتشارًا في العالم في العصر الحديث، وترك آثاره على أغلب التيارات التي أتت بعده. وعلى أغلب الفلاسفة الذين أتوا بعد ماركس.

لقد أصبحت الفلسفة الماركسية من أشهر الفلسفات الإلحادية، ومن أشهر الفلسفات النقدية للدين ولغيره. فهي تمثل ذروة الفلسفات المادية الملحدة، فما قصتها؟

إذا ذكرت الفلسفة الماركسية فلا بد أن يُذكر مؤسسها ماركس وأحيانًا مع صديقه أنجلز، وإذا ذكرا وخاصة في موقفهما من الدين فلا بد أن يذكر فويرباخ، وإذا ذكر فويرباخ فلا بد أن يذكر اليسار الهيجلي.

وقد كان هناك بعض الحديث عن هذه الأسماء في التمهيد، وفي هذا المكان من الضروري التوقف مع هذه الأسماء ولو بصورة موجزة لأنها ساهمت في تكوين هذا الاتجاه الملحد في الغرب ثمّ عند مقلديه في كل مكان.

بدايتها كانت بعد وفاة هيجل[1] الذي كوّن مدرسة فلسفية كبيرة وقد انقسمت بعده إلى جناحين:

(أحدهما يميني والآخر يساري، فالجناح اليميني قد تمسك بالاتجاهات الهيجلية المحافظة في المنطق والميتافيزيقا وفلسفتي الحق والدين.

أما الجناح اليساري والذي يمثله دافيد شتراوس وادجار وبرونو باور

---

(١) سبقت ترجمته.

وفويرباخ وغيرهم، فقد طور الاتجاهات النقدية عند هيجل، بادئًا هذا التطوير بتفسير تاريخي للدين)[١].

وسنقف مع الجناح اليساري الذي تركز عمله في (استخلاص نتائج إلحادية وثورية من فلسفة هيجل)[٢]

بدأ شتراوس هذا الاتجاه بكتاب سماه «**حياة يسوع**»[٣] (حيث يدرس فيه أصل الأساطير الإنجيلية، ويفند المزاعم القائلة بأصلها السماوي) (ويؤكد أن هذه الأساطير لم تكن من وضع شخص واحد، بل كانت نتاجًا للوعي العام، نتاجًا جماعيًا للشعب بأسره أو لطائفة دينية كاملة)[٤]

أما برونوباور (فقد قطع شوطًا أبعد على طريق نقد الدين المسيحي وسرعان ما أصبح زعيم الهيغليين الشباب بلا منازع)[٥]. وقد أخرج مجموعة كتب في نقد الأناجيل فيها «**نقد إنجيل يوحنا**» و«**ونقد الأناجيل الثلاثة الأولى**» وفيها (ينفي باور الوجود التاريخي للمسيح) ويذهب فيه (إلى أن المسيحية -والدين عامة- نتاج ضروري لتطور البشرية الروحي)[٦].

أما أشهر شخصيات اليسار الهيجلي فهو فويرباخ والذي صدّر عبد الرحمن بدوي سيرته بـ(فيلسوف ناقد للمسيحية)[٧].

أتى فويرباخ في فترة (كان النقد التاريخي للمسيحية قد ازدهر ازدهارًا

---

(١) حسن محمد حسن. **النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز** ص٧٠، ط ١، دار التنوير، بيروت ١٩٩٣م.

(٢) **موجز تاريخ الفلسفة لجماعة من الأساتذة السوفيات** ص٢٩٤ ترجمة توفيق سلوم، ط١، الفارابي، بيروت ١٩٨٩م.

(٣) **النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز** ص٧٠ .

(٤) **موجز تاريخ الفلسفة** ص ٢٩٤.

(٥) المرجع السابق ص٢٩٥.

(٦) المرجع السابق ص٢٩٥.

(٧) عبد الرحمن بدوي. **موسوعة الفلسفة** (٢/ ٢٠٩) .

عظيمًا) على يد اشتراوس وبرونوباور (ولكن بينما كان نقدهما تاريخيًا قائمًا على الوثائق التاريخية كان نقد فويرباخ للمسيحية نقدًا قائمًا على علم النفس)[1].

بدأ حياته بدراسة اللاهوت، ثم انتقل إلى الفلسفة فدرسها على الفيلسوف الكبير هيجل، وبعد وفاة هيجل انضم فويرباخ إلى الجناح اليساري، وكان (يعتبر نقد الدين أجل قضية يكرس لها حياته)[2] **لأن** الدين في تصوره ناتج بشري يعكس الخوف والمصاعب والآلام التي تنزل بالبشر، فالإله عنده (لا يولد إلا في الآلام البشرية ومن الإنسان، والإنسان وحده، يستعير الإله كافة صفاته: الإله هو ما يريد الإنسان أن يكون عليه)[3] لقد كان فويرباخ ملحدًا شديد الإلحاد، وكانت عداوته للدين قوية بوجه عام[4]، وهذا الإلحاد، وهذه العداوة، وهذا النقد، هو ما أخذته أخذته الماركسية عن فويرباخ. يقول بدوي: (**والواقع أن الماركسية لم تأخذ من فويرباخ إلا إلحاده**)[5] لقد كان أصحاب اليسار الهيجلي عمومًا (يردون (يردون كافة التحولات الاجتماعية إلى التخلص من الوعي الديني، وفصل الكنيسة عن الدولة، ونقد الدين وأوهامه ..)[6].

لقد أثر فويرباخ على ماركس وأنجلز، وأخذ موقفه من الدين، وسارا به إلى أبعد مدى له، وزادا عليه وطوراه، والذي أصبح بعد ذلك جزءًا أصيلًا في الفلسفة الماركسية وأصلًا من أصولها.

إذًا فقد أخذ ماركس عن فويرباخ إلحاده ونقده للدين[7] واستمر في

---

(١) المرجع السابق ٢/ ٢١٣.
(٢) موجز تاريخ الفلسفة ص ٣٠٠.
(٣) موجز تاريخ الفلسفة ص٣٠٠.
(٤) انظر: موسوعة الفلسفة (٢/ ٢١٠).
(٥) المرجع السابق (٢/ ٢١٢).
(٦) موجز تاريخ الفلسفة ص٢٩٥.
(٧) انظر: ميشال برتران، وضعية الدين عند ماركس وأنجلز ص٣١، ترجمة صلاح كامل، ط ١، الفارابي، بيروت ١٩٩٠م، وانظر: موسوعة الفلسفة (٢/ ٢١٢).

نشاطه الفلسفي الذي (كان يهدف -فيما يزعم-[1] إلى تحرير الإنسان من عبودية الألوهية)[2] والتخلص من الدين الذي هو عبارة عن (تحقيق خيالي لماهية الإنسان لأن الكائن الإنساني ليست له حقيقة واقعية) ولهذا كان الدين (أفيون الشعوب)[3] -بزعمهم-.

وبما أن الدين بهذه الصفة -حسب زعمهم- فإن من الواجب على الإنسان أن يتحرر منه يقول:

(إن إزالة الدين بوصفه السعادة الوهمية للشعب، هي الشرط لتحقيق سعادته الحقيقية. ومطالبته بالتخلي عن الأوهام المتعلقة بأحواله هي المطالبة بالتخلي عن أحوال تحتاج إلى الأوهام)[4]

إن التخلي عن الدين سهل للغاية، لأنه من صنع الإنسان (فالإنسان هو الذي يصنع الدين وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان)[5] وهذا التصنع تمّ بصورة معقدة فهو يرى (أن هناك علاقة مباشرة بين النتاجات الدينية للفكر الإنساني من جهة، والأوضاع المحسوسة لوجوده من جهة أخرى، أي أشكال الإنتاج ونمطه. والأوضاع المادية للعيش هي في هذه العلاقة حاسمة)[6].

أما كيف نتخلص من الدين فيقوم عنده على (إلغاء الملكية الخاصة مصدر الاستلاب الاقتصادي) إنه يقود (من تلقاء نفسه، آجلًا أم عاجلًا، إلى إلغاء النتاجات الاستيهامية للمخيلة الإنسانية، سواءً كان الأمر يتعلق بالدين أم بالأشكال الأخرى للوعي وللممارسة الاجتماعيين)[7] وقد كان

---

(١) إضافة من قبل الباحث.
(٢) موسوعة الفلسفة (٢/ ٤١٩).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٤٢٠).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٤٢٠).
(٥) وضعية الدين عند ماركس وأنجلز ص٣٦.
(٦) المرجع السابق ص ٣٥.
(٧) المرجع السابق ص٣٥.

يعتقد تبعًا لذلك مع أنجلز بنهاية قريبة للدين لكن توقعهما لم يتحقق[1].

بقي أن ننبه إلى قضية مهمة قبل ختم هذا الاستعراض إلى (أن القسم الأكبر من تحليلات ماركس وانجلز مخصص للمسيحية)[2] واهتمامهما بغير المسيحية كان بصورة ضعيفة وغير علمية.

نلاحظ من الاستعراض المختصر السابق عدة أمور لا بد من إبرازها من جديد قبل الانتقال إلى عالمنا الإسلامي، ومن أهم هذه الأمور:

أولًا: تعتبر الماركسية من ضمن التيار الإلحادي الأوربي، بل ربما تمثل ذروته، وبعيدًا عن البحث في أسباب هذا الإلحاد وظهوره في أوربا بالذّات بشكل واسع، فما يهمنا هنا أنه بسبب انتساب الماركسية إلى التيار الإلحادي فإن نقد الدين ونصوصه يصبح من مهامها الأساسية.

ويلحظ أن مصطلح النقد عمومًا والنقد الديني بالذات، ازدهر مع الماركسية، حتى في العالم الإسلامي، فما أكثر دوران مصطلح النقد في كتابات الماركسيين العرب.

ثانيًا: وهو متمم للأمر الأول، ستظهر تفسيرات كثيرة لسبب رفضهم للدين ونقدهم له، ولكن يأتي في مقدمتها التصور الفلسفي المشهور والمتمثل في أن الأديان خيالات وأوهام وأساطير من صنع البشر واختراعهم، ولكن مع الماركسية كانت هناك مغالاة كبيرة في هذا التصور مع محاولة صبغ هذه النظرة بصبغة علمية تدور حول الآتي:

هذه الأوهام والأساطير والتخيلات كانت طبيعية لعلاقات الإنتاج ونمطه، وأنه بتغير هذه العلاقات سيتم التخلص من إفرازاتها ومن أهمها الدين وما يتعلق به، مع العلم أن هذا سيحدث حسب تصورهم للتطور الحتمي، والانتقال من مجتمع إقطاعي إلى رأسمالي، ثم إلى شيوعي، شئنا أم أبينا.

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق ص ٢٥.

وعلى هذا فالنقد الماركسي مفسر ومبرر، فبما أن الدين من صنع البشر، وهو نتاج أوضاع مادية، فما المانع من نقده، سواءً كان بطريقة علمية، أو حتى سوقية، لا سيما إذا كان بقاؤه سيكون سببًا في تأخر الأمم.

ثالثًا: النقد الماركسي عمومًا، والنقد الماركسي للدين خصوصًا، قد نشأ في بيئة ينبغي مراعاتها، فقد كان النقد الماركسي وما قبله مُنصبًّا على الدين المسيحي، أي على النصرانية وأحيانًا على الديانة اليهودية، وبدون أي منهج علمي سليم أخذ هذا النقد وعمم على جميع الأديان دون أي احتراز من هذا التعميم، فإن قياس مسألة على أخرى، أو قضية على أخرى، لا يتم ولا يصح إلَّا إذا كان هناك تشابه بينهما، وهذه من قضايا المنهج العلمي المتفق عليها، ومع ذلك فإننا لا نجده مطبقًا لدى هؤلاء.

لقد انطلقوا من بيئة معينة بظروفها التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ثم رفعت هذه الأحكام إلى أحكام مطلقة يقاس عليها غيرها، فأصبحت قاعدة لا تنخرم، وتنطبق على كل الثقافات وكل الأمم، وأصبح الغرب هو النموذج الأكمل الذي يقاس عليه غيره، وما خالفه فهو حالة شاذة.

وهنا نتساءل: نعم اليسار الهيجلي كان شغله قائمًا على الدين ونقده في أوربا في وقت بلغ الدين أسوأ انحرافاته، وكذلك بلغ الإلحاد أعلى ذروته، هذا الدين هو على الأخص الدين النصراني، فكيف يعمم هذا على كل الأديان؟ وكيف يعمم على كل المجتمعات؟ وكل الأمم؟ إننا هنا لم ندخل معهم في نقاش تفصيلي حتى في مزاعمهم ضد النصرانية، ولكن إن صحّت تلك المزاعم مع النصرانية أو اليهودية، فهل ستصح مع الأديان الأخرى؟ وهل ستصح مع الإسلام بالذات؟

نحن نتوقع أن يقع من أغلب العقلاء موقف نقدي إزاء النصرانية، لأن الله قد أخبرنا عن تحريفهم وانحرافاتهم، ولكن ليس سليمًا ولا صحيحًا أن تُتخذ هذه الانحرافات ذريعة إلى نقد الدين وإنكار الخالق سبحانه وتعالى،

فهذا لا يقبله العقلاء الذين يحكِّمون عقولهم تحكيمًا سليمًا.

وهذا الكلام نعلم أنه لا ينفع مع الملاحدة، فالإلحاد متأصل في نفوسهم بطريقة يعمي بها أبصارهم وأسماعهم عن كل حق، ولذا أمرنا الخالق سبحانه وتعالى بأن نذرهم وهو أعلم بهم، لأننا مهما أتينا لهم بحجج وبراهين فإنهم لن يقبلوا بها، وإنما يقال مثل هذا الكلام لمن غرّته مثل هذه المناهج ولديه بقية من إيمان.

فما الذي وقع من المتأثرين بالماركسية في العالم الإسلامي؟

لقد انتزعوا الفلسفة الماركسية من أرضها الخبيثة، بثمارها الخبيثة؛ ليزرعوها في غير أرضها، إنهم أخذوها بإلحادها وهو أصلٌ من أصولها، وبإنكارها للأديان، وبرفضها للكتب السماوية، دون أن يفرقوا بين الأمور المختلفة. فأخذوا الأفكار الماركسية كقواعد مطلقة تطبّق في كل مكان وفي أي مجتمع، قواعد ثابتة لا تتغير، ولا يدخل إليها الخطأ، مقدسة ومعصومة، وهنا تكمن إشكالية الفلسفة الماركسية في العالم الإسلامي، لقد اقتنعت أن ما عندها الحق المطلق والنهائي، لا يقبل المراجعة أو التأكيد والتَّبيُّن من حقيقته وصحته.

بعد الاستعراض الموجز عن قصة الماركسية في أوربا، نبدأ في النظر إلى الفلسفة الماركسية في العالم الإسلامي مع بعض المتحمسين لها والمدافعين عنها.

كان للماركسية تأثيرها على بعض الشخصيات العربية في بداية هذا القرن خاصة النصارى، مع شبلي شميل وسلامة موسى وبقي هذا في الجيل النصراني بشكل كبير مثل أنور عبد الملك ولويس عوض وغالي شكري.

ولكن الاتجاه الماركسي- لم يُشتهر إلا بعد الأربعينيات من هذا القرن، خاصة بعد تبني بعض الأنظمة الحاكمة للأفكار الاشتراكية، وكذلك بعض الأحزاب المشهورة كحزب البعث، مما هيأ الجوّ لانتشار الفكر الماركسي-

دون خوف أو إحساس بوجود جبهة معارضة، فقامت أحزاب ماركسية، وظهرت أفكار ماركسية، وخرجت مجلّات وصحف ماركسية، وأصبحت الحياة السياسية والفكرية في كثير من بلاد العالم الإسلامي تعجّ بالماركسية، ومع قيام دولة عظمى تتبنى الفكر الماركسي- وتنشره بكل طريقة، ازداد الأمل عند الماركسيين في كل مكان، وازداد النشاط والعمل.

لقد انتقلت الماركسية الغربية إلى العالم الإسلامي بأصولها الأساسية. خاصة فيما يتعلق بالدين ونصوصه، أصبح الإسلام نتيجة لأوضاع اقتصادية ولعلاقات الإنتاج المتغيرة، فالإسلام خرج من الأرض ولم ينزل من السماء، والإسلام كبقية الأديان يمثل قمة الأسطورة والخيال ولا يمكن بأي حال أن يتفق مع العلم والعقل، ولا أمل للأمة العربية بالتقدم والتطور إلا بمعرفة حقيقة الإسلام كما تصورها الماركسية، ثم بنقده والتخلص منه، وبهذا نستطيع الدخول إلى العصر الحديث.

وكل ذلك يتم في ضوء تعميمات غربية، وأخْذ الفلسفة الماركسية الغربية وتطبيقها بكل سذاجة على العالم الإسلامي، دون أي فحص أو نقد أو انتباه لوضعها وبيئتها ومجتمعها وظروفها.

نقف مع أحد ممثلي الفلسفة الماركسية في العالم الإسلامي وهو الدكتور **صادق العظم** ومع أشهر كتبه النقدية للإسلام خصوصًا وللأديان عمومًا، وكتابه يحمل همّ النقد بداية بعنوانه: «**نقد الفكر الديني**»، وكذلك بما يحويه[1].

وهذا الكتاب مع كثرة الادعاءات العلمية إلّا أننا لا نجد فيه أية مسألة أنكرها من قضايا الدين أو نقلها تحمل منهجًا علميًا، أو تمّ مناقشتها بطريقة يمكن أن يقال عنها علمية. كل ما في الأمر أن يقول هذه القضية

(١) أثار هذا الكتاب ردودًا مختلفة من وجهات فكرية متباينة كان من أشهرها وأفضلها كتاب الشيخ محمد حسن آل ياسين، هوامش على كتاب نقد الفكر الديني، ط ٧، دار النفائس بيروت ١٤٠٣هـ.

دينية فهي أسطورية والعلم لا يمكن أن يقبل بها ولكن ما هذا العلم الذي لا يقبل بها؟ وما أدلته؟ وما اعتراضاته؟ لا نجد أية إجابة عن هذه، فقط يرمي بمصطلح العلم دون دليل.

يُعرّف العظم كتابه بأنه (مجموعة أبحاث تتصدى على ما أرجو بالنقد العلمي والمناقشة العلمانية والمراجعة العصرية لبعض نواحي الفكر الديني السائد حاليًا)[1].

الفلسفة الماركسية ومن بينها الاتجاه الموجود في العالم الإسلامي يتأثر نقدها للدين وللنصوص الشرعية من تصورها العام حول الدين ونصوصه. هذا التصور محكوم بالرؤية الماركسية، فالدين (هو تعبير عن أوضاع اقتصادية متحولة أو قوى اجتماعية صاعدة تارة وزائلة تارة أخرى)[2].

وهذا التعبير ليس علميًا أو عقلانيًا، بل هو تصوّر خيالي، فالدين يمثل الخيال، أو التعبير عن الأمور بأسلوب خيالي، ولهذا كانت النصوص الدينية من إنتاج الخيال الديني الصرف[3]، فالخيال لا ينتج إلا خيالًا.

وبما أنها من إنتاج الخيال الديني فهي إذًا أساطير وخيالات وعندما سُئل: (هل تعتقد أن الكتب الدينية هي أساطير ومن نسج الخيال؟ أجاب: المقصود هو أن الكتب الدينية تحتوي على مقاطع وأجزاء تعبر عن الفكر الأسطوري وتسرد قصص هي أساطير بالمعنى المحدد آنفًا. مثلًا قصة الطوفان نجدها في ملاحم البابليين القديمة كما نجدها منقولة حرفيًا في التوراة ثم في القرآن)[4].

---

(١) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص٦، ط ٧، دار الطليعة بيروت، ١٩٩٤م ومقدمة الكتاب بتاريخ ١٩٦١م.

(٢) المرجع السابق ص١٠- ١١.

(٣) انظر كمثال المرجع السابق ص٧٤ في حديثه عن الآيات التي تتحدث عن إبليس.

(٤) صادق جلال العظم، دفاعًا عن المادية والتاريخ ص١٥٣، ط ١، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٩٠م.

تعتبر الأسطورة وعلاقتها بالنصوص الدينية من الأصول الثابتة لدى الفكر الماركسي- وفي أغلب التيارات الفلسفية خاصة التي أتت بعد الماركسية ويبين العظم الأسطورة فيقول: (عرّف الفلاسفة الإنسان بأنه حيوان ناطق وإذا كان الإنسان حيوانًا ناطقًا فلا شك كذلك بأنه «حيوان خرافي». فكما أنه الحيوان الوحيد الذي يتّصف بالنطق فإنه الحيوان الوحيد أيضًا الذي ينسج الخرافات والأساطير ويحولها إلى ميثولوجيا معّقدة يؤمن بها إيمانًا جازمًا كما لو كانت حقائق واقعة لا ريب فيها، التفكير الأسطوري إذن صفة جوهرية من صفات الإنسان)[1].

وهذا الكلام مع ما فيه من حق وباطل، إلّا أنه يركز على جانبه الباطل، فيصل إلى أن ما في الكتب السماوية من قصة إبليس وخلق آدم والطوفان كلها أساطير، ويختم كلامه حول الأسطورة بالتأكيد على أن كلامه (عن الله، وإبليس، والجن، والملائكة، والملأ الأعلى لا يلزمني على الإطلاق بالقول بأن هذه الأسماء تشير إلى مسمّيات حقيقية موجودة ولكنها غير مرئية ..)[2]، وإذا كان الخالق سبحانه وتعالى موضع شك فإن كلامه سبحانه من باب أولى، والخالق ليس فقط موضع شك، بل إن عدم وجوده أمر مفروغ منه، يقول في موطن آخر ناقدًا لبعض صور الوجودية: (هذا الالتباس من خصائص اللاهوت الوجودي الذي يقرّ بأن الله مات لكنه يرى في موته كارثة وفجيعة ومأساة على الإنسان في العالم الحديث بدلًا من أن يرى فيه تحريرًا له من كابوس خارجي وتأكيدًا لعنفوان إنسانيته واستعادة صحيحة لدوره كصانع للتاريخ ...)[3].

فهو يعترض حتى على بعض الملاحدة الذين يتحسرون على اختفاء الإله من اعتقاد الناس، ويرى أن الأصل هو عدم التحسّر، بل الأصل هو عكس

(١) نقد الفكر الديني ص٥٧ – ٥٨.
(٢) نقد الفكر الديني ص ٥٩.
(٣) دفاعًا عن المادية والتاريخ ص ٢٧٦.

ذلك، حيث تخلص الإنسان من عبوديته لله وهي علاقة يصفها كما ينقلها عن هيجل بأنها علاقة حقيرة بين الإنسان وخالقه وتخلص من الإله الذي اخترعه[1].

ونحن نستغفر الله من عرض مثل هذا الكلام، ولكن الله سبحانه وتعالى قد عرض أقوال بعض الأمم المنحرفة، والتي تصف الخالق سبحانه وتعالى بأسوأ الأوصاف، ونحن من هذا الباب نعرض أقوال مثل هؤلاء، لأن هناك كثيرًا من الناس لا يعلمون حقيقة التصور الماركسي. هذا التصور الذي تنبع منه أغلب المواقف وأهمها النقد للنص الشرعي، ومن عرف حقيقة هذا الموقف عرف أن البطلان مصاحب لنقدهم النص الشرعي، فما قيمة أي نص إذا كان قائله لا حقيقة له؟ وإذا كان هذا هو التصور فلا قيمة لأي نص، وبهذا لا يوجد نص مقدس ومحفوظ، أو نص بعيد عن الخطأ والزيف (فالعلم لا يعترف بوجود نصوص لا تخضع للنقد الموضوعي والدراسة الجدية)[2].

إذا كان الاتجاه ينكر الخالق سبحانه وتعالى، وينكر الكتب التفصيلية، فإن أي مناقشة لنقدهم التفصيلي للنصوص الشرعية يصبح غير ذي جدوى.

نعم قد يتأثر بعض الناس بمثل هذه المقولات الإلحادية، ولكن يبقى عددهم قليل، فالإلحاد صعب، إنه أمر يخالف ما فُطر عليه الإنسان، ويبقى الأصل هو الإيمان أو الحاجة إلى الإيمان وتبقى النفس وكما يقول هو: (تطلب الله سبحانه وتعالى- وتسعى إليه في عالم لا إله له أو فيه .. أي أنه يرغب بقلبه كله وجوارحه جميعًا في الإيمان الديني في عصر أضحى فيه هذا النوع من الإيمان ليس متعذرًا على الإنسان الأمين مع نفسه فحسب، بل

---

(١) انظر: المرجع السابق ص ١١٣- ١١٥.

(٢) نقد الفكر الديني ص ١٦.

أصبح مستحيلًا أيضًا)[1] وهو يتحدث بصفة خاصة عن الغرب، ويبقى صحيحًا أن النفس تبقى في حاجة إلى خالقها ولذا فهي تطلبه باستمرار، مهما تنكّر هؤلاء الملاحدة لهذه الحقيقة، ويبقى العالم الذي لا إله له هو من صنعه وصنع الملاحدة أمثاله، ولذا سيبقى الإنسان في أشد الحاجة إلى الإيمان بالله، أمّا كون ذلك مستحيلًا فالواقع يكذبه فلو كان مستحيلًا لما وقع من ملايين البشر- بينهم الأذكياء والعلماء والعقلاء، ويبقى أحسن الحلول مع هؤلاء هو ما أمرنا الله به حيث قال سبحانه وتعالى وهو أعلم بخلقه ﴿وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ ....﴾ [الأعراف: ١٨٠] لأن أية مناقشة معهم لا تنفع لعدم وجود أرضية مشتركة تتم عليها المناقشة أو المجادلة.

نختم بقضية من القضايا المهمة عند الاتجاه الماركسي- تدفعه إلى نقد النصوص الشرعية، هذه القضية نتيجة للتصورات الفاسدة السابقة، وهذه القضية قديمة، وموجودة مع كل الاتجاهات الفلسفية وهي دعوى التعارض بين النصوص الشرعية من جهة والنصوص العلمية والفلسفة من جهة أخرى، وهذا التعارض يتميز عند التيار الماركسي بأنه يأخذ أبعد مدى له، بحيث تصبح أية محاولة للتوفيق مستحيلة تمامًا وغير مقبولة.

الدكتور العظم كمثال يكرر هذا الأمر ويؤكده كثيرًا ويرى أن الدين الإسلامي يحوي (آراء ومعتقدات تشكل جزءًا لا يتجزأ منه عن نشوء الكون وتركيبه وطبيعته، وعن تاريخ الإنسان وأصله وحياته خلال العصور. وليس من الضروري أن نشدد بأن هذه الآراء والمعتقدات تتعارض تعارضًا واضحًا وصارخًا مع معلوماتنا العلمية) إلى أن يقول: (إن الخلاف والنزاع بينهما يجريان إلى أعمق من ذلك بكثير عندما يمسان مشكلة المنهج الذي يجب اعتماده في الوصول إلى قناعتنا ومعارفنا .. إن الإسلام والعلم في هذا الأمر على طرفي نقيض فبالنسبة للدين الإسلامي -

---

(١) دفاعًا عن المادية والتاريخ ص ٢٧٦.

كما بالنسبة لغيره-، إن المنهج القويم للوصول إلى مثل هذه المعارف والقناعات هو الرجوع إلى نصوص معينة تعتبر مقدسة أو منزلة ...)[1]، أما الروح العلمية فتختلف تمامًا، فهي لا تعترف (بوجود نصوص لا تخضع للنقد الموضوعي والدراسة الجدية)[2].

إذًا فالنزاع بين العلم والدين ليس نزاعًا ظاهريًا كما يزعم بعض الناس، بل إن الدين كما يدخل في صميم حياتنا وكما يؤثر في تكويننا الفكري والنفسي- يتعارض مع العلم ومع المعرفة العلمية قلبًا وقالبًا، روحًا ونصًا[3].

والحق في هذه المسألة والذي صدقه الواقع القديم والحديث، أن الدين الحق في نزاعه مع العلم بصورته الماركسية وصورته الإلحادية لا يمكن أن يكون ظاهريًا، فهو نزاع حقيقي فعلًا؛ لأن هذا العلم ليس علمًا معتبرًا عند الجميع وخاصة العقلاء، أما العلم الصحيح المبني على قواعد سليمة فلا يوجد بينه وبين الدين أي نزاع.

هذا هو النقد الماركسي- في أحد رموزه المشهورة مع العلم أن بقية الماركسيين لا يختلفون عنه في حقيقة موقفه، إلا أنهم لم يصرحوا كثيرًا كما فعل.

ولازال النشاط الماركسي قائمًا عبر رموزه المشهورة مثل الدكتور صادق العظم، والدكتور طيب تزيني، والدكتور عبد الله العروي، وهؤلاء لازالوا أحياء، والدكتور حسين مروّة، وهذا قد مات، إضافة إلى المصريين النصارى، كأنور عبد الملك، ولويس عوض وغالي شكري وغيرهم، ويلحق بهم أهل اليسار العربي وأشهرهم في ذلك حسن حنفي، لازال

---

(١) نقد الفكر الديني ص١٥.

(٢) المرجع السابق ص١٦.

(٣) المرجع السابق ص١٥.

نشاطهم مستمرًا عبر كتبهم المتتالية، ومجلّاتهم المتنوعة، مع أن الفكر الماركسي في العالم الإسلامي تأثر كثيرًا بسقوط الاتحاد السوفيتي ففقد بذلك حليفًا مهمًا، يضاف إلى ذلك فشل مشاريعها الداخلية في إنشاء كيان شيوعي في العالم الإسلامي.

تهيئة الجو للنقد مع فيلسوف الوجودية :

من طه حسين، وصادق جلال العظم إلى أشهر الفلاسفة العرب وهو الدكتور عبد الرحمن بدوي.

لا يمكن أن ندرس التيارات الفلسفية في العالم الإسلامي دون أن نقف مع عبد الرحمن بدوي.

فبدوي من أكبر الناشرين للفكر الفلسفي في العصر الحديث، فله مؤلفات متنوعة في الفلسفة تجاوز عددها المائة والعشرين كتابًا، ما بين ترجمة أو تاريخ للفلسفة أو تأليف خاص به في موضوعات فلسفية مختلفة، وخاصة في الجانب الوجودي. يُضاف إلى ذلك تدريسه فترات طويلة في الجامعات الإسلامية، ومئات المقالات والأبحاث التي ألقاها في المؤتمرات المختلفة[1].

وهو أيضًا فيلسوف الوجودية في العالم الإسلامي وناشرها وأعظم مفكريها، يقول عن نفسه (فيلسوف مصري، ومؤرخ للفلسفة، فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر. وقد أسهم في تكوين الوجودية بكتابه «الزمان الوجودي» .. وقد أحاط علمًا بكل تاريخ الفلسفة وتعمق في مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة. لكن أقوى تأثير في تطوره الفلسفي إنما يرجع إلى اثنين هما هيدجر ونيتشه)[2].

أما في ميدان الدراسات الإسلامية فيقول عن نفسه أنه (أفاد إفادة جلّى

(١) انظر: موسوعة الفلسفة (١/ ٢٩٦).

(٢)موسوعة الفلسفة (١/ ٢٩٤، ٢٩٥) بتصرف.

في ميدان الدراسات الإسلامية على نهج المستشرقين، من باول كراوس ١٩٠٠-١٩٤٤م، الذي كان يدرِّس في قسم اللغة العربية فقه اللغات السامية، كما كان يلقي محاضرات على طلاب الماجستير في تحقيق النصوص والنقد التاريخي)[1].

وقد كان من ضمن اهتمامات هذا المستشرق، اهتمامه ببعض الملاحدة في التاريخ الإسلامي، كجابر بن حيان، ومحمد بن زكريا الرازي، وقد كان لهما مواقف مشهورة من النبوة والأنبياء والكتب السماوية.

يلاحظ أن أكبر المؤثرين على فكر عبد الرحمن بدوي هم أهل ميول إلحادية، أو نشاط ملحوظ في نشر الكتابات الإلحادية.

فنيتشه: كما يعرفنا به بدوي (واحد من أعظم الشخصيات المصيرية في التاريخ الروحي للغرب، ورجل أقدار يرغمنا على اتخاذ قرارات نهائية، وعلامة استفهام رهيبة على الطريق -الذي حدده تراث الأوائل وألفا عام من المسيحية- الطريق الذي سلكه الإنسان الأوروبي حتى الآن. وقد حاك في صدر نيتشه أن هذا الطريق سيكون طريق الضلال، وأن الفكر قد ضلّ طريقه، ولا بد إذن من العودة إلى الوراء، عودة تعني رفض كل ما كان يعدّ حتى الآن «مقدسًا»و«خيرًا» و«حقًا». واسم نيتشه يرتبط بنقد جذري للدين، وللفلسفة وللعلم وللأخلاق ..)[2].

وقد وصل به نقده الديني إلى الإعلان المشهور المرتبط بنيتشه عن موت الإله وحضور الإنسان الأقوى الذي لا يحتاج إلى إله.

أما هيدجر: فهو امتداد لنيتشه، أو للفكر النيتشوي في بعض جوانبه، وقد أخرج كتابًا ضخمًا عن نيتشه في مجلدين[3].

وبما أنه أتى في فترة موت الإله التي أعلنها نيتشه، فقد حاول أن يوجِد

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢٩٥).

(٢)المرجع السابق(٢/ ٥٠٩).

(٣) المرجع السابق ٢/ ٥٩٩.

البديل اللاهوتي للإله المفقود، وبهذا أصبحت فلسفة هيدجر كما يقول عنها الماركسي العربي الدكتور العظم، أصبحت (... (أونطو-لاهوت) نتج عن محاولة صياغة لاهوت وجودي بعد موت الله .. ومن هنا استقبالها العام لغياب الله وموته ليس كفعل تحرر للإنسان، بل كتراجيديا كونية سوداء وكأن لسان حال الوجوديين يقول يا ليت الله موجود ومشرف بعنايته على الكون حتى يرتاح الإنسان وينحو ويتفاعل ويسعد ...إلخ)[1].

وسواءً كان هيدجر ملحدًا، أم يتصور الإله بصورة فلسفية معينة، فلا شك أن الموقفين مخالفان لما أتت به الأديان السماوية.

أما الشخصية الثالثة فهو باول كراوس اليهودي، وقد تأثر به في جانب الدراسات الإسلامية. لقد اعتنى باول بإخراج الكتابات الإلحادية التي كتبها من ينتسب إلى **الإسلام** كالرازي وغيره، والتي أخرجها بدوي بعد ذلك في كتابه المشهور «**من تاريخ الإلحاد في الإسلام**».

خرج الكتاب في طبعته الأولى عام ١٩٤٥م ثم أعيدت طباعته من جديد عام ١٩٩٣ في فترة بدأ يُعاد فيها طباعة مثل هذه الكتابات، ويقدمه الناشر على أنه (من أهم الكتب العربية التي صدرت في هذا القرن)[2]، ولا أدري أين تكمن هذه الأهمية! ويبدأ بدوي كتابه بالتعريف عن الإلحاد ويوضح (أنه ظاهرة من أخطر الظواهر في تطور الحياة الروحية وهي أيضًا ظاهرة ضرورية النشأة في كل حضارة حينما تكون في دور المدنية؛ وإنما تختلف وفقًا لروح الحضارة التي انبثقت فيها)[3]، ثم يوضح كيف ينبثق الإلحاد موافقًا لروح حضارته فيقول: (وإذا كان الإلحاد الغربي بنزعته الديناميكية هو ذلك الذي عبّر عنه نيتشه حين قال: «لقد مات الله» وإذا كان الإلحاد اليوناني هو الذي يقول: «إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد

---

(١) دفاعًا عن المادية والتاريخ ص١٩٣، وانظر: ص١٩٧.

(٢) من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص٥، ط ٢، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٣م.

(٣)من تاريخ الإلحاد في الإسلام ص٧.

ماتت» فإن الإلحاد العربي -هو الذي يعنينا هنا في هذا الكتاب- وهو الذي يقول: «لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء»)[1]، ولكن لماذا كان الإلحاد العربي متوجهًا نحو نقد النبوة والأنبياء؟

السبب كما يرى بدوي: أن الروح العربية ترى البُعد الكامل بينها وبين الله، ولذا وسّطت بينها وبين الله «الكلمة» كلمة الله، عن طريق الأنبياء[2]، وعليه (فإن الإلحاد لا بد أن يتجه إلى القضاء على هذه الفكرة التي تكون عصب الدين وجوهره)[3].

إذًا فنحن أمام مشروع يستهدف دراسة تاريخ الإلحاد في الإسلام وكتابته، ولو كان مسلمًا صادقًا في أخذه بالإسلام لوقف وقفات نقدية أمام هذا التيار، أو على الأقل عرضه دون أي تعاطف معه، ولكن كيف يتسنى له ذلك وهو سليل نيتشه وهيدجر وباول وغيرهم.

نجد تعاطفه مكررًا في طيات الكتاب، ونجد عبارات المدح أو ما شابهها تكرر كثيرًا، مثل «ظاهرة ضرورية»، «وكان هذا التطور ضروريًا يقتضيه المنطق العضوي للتطور الحضاري»، وأن ذلك بسبب «نزعة التنوير»، «وما كانت حركة ابن المقنَّع وابن الراوندي وابن زكريا الرازي إلا امتدادًا لنزعة التنوير الفارسية ... »[4]، ويُعَدُّ ممثلي نزعة التنوير في الحضارة الإسلامية هم الملحدون كابن الراوندي وابن زكريا الرازي، وهم كذلك الإسماعيليون والغنوصيون والمذاهب المستورة في الإسلام عامة[5].

هذا المدح في أول كتابه، وسنجد في النهاية أعظم منه، حيث ختم حديثه عن شخصية ملحدة، نقد النبوة والأنبياء والقرآن الكريم، ختم بدوي بقوله:

---

(١) المرجع السابق ص٧.
(٢) المرجع السابق ص٧.
(٣) المرجع السابق ص٨.
(٤) المرجع السابق ص٩.
(٥) المرجع السابق ص٩.

(الرازي إذًا يؤمن بإله خالق حكيم ولكنه لا يؤمن بالنبوة والأديان وينزع نزعة فكرية حُرّة من كل آثار للتقليد أو العدوى، ويؤكد حقوق العقل وسلطانه الذي لا يحده شيء؛ وينحو منحًى تنويريًا شبيهًا كل الشبه بحركة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين، وخصوصًا بحركة التنوير في العصر الحديث في القرن الثامن عشر؛ ويدعو إلى إيجاد نزعة إنسانية خالصة خالطتها روح وثنية حرة؛ مما يجعل من الرازي شخصية فكرية من الطراز الأول، وواحدًا من أحرار العقول النادرين في التاريخ، ومن أجرأ المفكرين الذين عرفتهم الإنسانية طوال تاريخها ..)[1].

انظر إلى هذا الثناء الكبير حول هذا الملحد، وإن كان ثناء بمنظورهم لا بمنظورنا نحن. إن بدوي هنا يعرض لتيار الإلحاد الذي كان مخصصًا لنقد النبوة والأنبياء والوحي والقرآن والسنة، ويتعاطف معه تعاطفًا غريبًا، ويمتدح أفراده مدحًا يصل إلى حد التعظيم والتقديس، وما يبقى بعد ذلك إلا فطنة القارئ في الاختيار، فمادام هذا التيار يمثل نزعة التنوير والعقل والتقدم والتطور والحرية والإنسانية، وغيرهم -وخاصة أهل الإيمان- على خلاف ذلك، عندها سيختار اللبيب في نظرهم التيار الأول.

إنها طريقة خبيثة، فهو وإن لم يتبن هذا التيار بصريح العبارة، فإنه قد فعل ما هو أسوأ، حيث عرض هذا التيار على أنه أفضل ما ظهر في العالم الإسلامي، ولو كان لديه أدنى اهتمام أو تعظيم للأنبياء أو للوحي أو للقرآن والسنة، لرفض بعض الأمور واعترض عليها، ولتوقف عن كل هذا الثناء الواسع لأفراده.

نقف الآن مع مثال تفصيلي من كتاب بدوي، لنرى فيه تصورًا أكبر عن عبد الرحمن بدوي، وكذلك نرى الإشكاليات التي يضعها الملاحدة وبعض الفلاسفة أمام النصوص الشرعية، استعرض بدوي الزنادقة ومواقفهم

---

(١) المرجع السابق ص٢٦٣.

الإلحادية ثم يصل إلى «أوج الإلحاد» -كما يعنون له- في شخصياته المتنورة، فماذا تقول هذه الشخصيات عن الأنبياء والوحي والقرآن؟ وقف طويلًا مع ابن الراوندي، ونقل لنا مواقفه، ومنها قوله: (ووحي محمد المزعوم في تعارض وتناقض مع العقل شنيع)[1] وقوله: (فالأنبياء في نظر ابن الراوندي ليسو إلا سحرة مُخَرِقين)[2].

وفي موضع آخر يقول: (اشتغل ابن الراوندي بنقد القرآن في كتابه «الدامغ» وقد حفظ لنا ابن الجوزي شواهد من هذا النقد. أما في كتاب «الزمرد» فيهاجم ابن الراوندي نظرية إعجاز القرآن ويقول: (إن فصاحة أكثم بن صيفي تفوق فصاحة القرآن)[3]، وغير هذا من النصوص التي يعرضها عن ابن الراوندي دون اعتراض أو انتقاد أو تعليق، بل سيتبعه بثناء ومدح.

وممن يمثل أوج الإلحاد كذلك، محمد بن زكريا الرازي حيث يقول عنه: (وهنا نلتقي بشخصية من أكبر الشخصيات في الحياة الفكرية الإسلامية على مر عصورها)[4].

انظر إلى كل هذا الثناء ثم لا يُعقب عليه بأدنى تعقيب، فبعد عرضه لموقف الرازي من النبوة، وإبطاله لها[5]، ونقده للأديان عامة[6]، يصل إلى نقده للكتب المقدسة، فيقول عنه: (ويوجه الرازي عناية خاصة إلى الكتب المقدسة، فيحاول بيان فسادها بواسطة ما فيها من تناقض وإحالات)[7].

ويعلق بدوي على بعض المقاطع بقوله: (فمن هذا التضارب بين الكتب

(١)من تاريخ الإلحاد في الإسلام ص١٣٩.
(٢) المرجع السابق ص١٤٠.
(٣) المرجع السابق ص١٤٣.
(٤) المرجع السابق ص٢٣٢.
(٥) المرجع السابق ص٢٣٤.
(٦) المرجع السابق ص٢٤١.
(٧) المرجع السابق ص٢٤٨.

المقدسة يريد أن يصل إلى هذه النتيجة وهي أنها كاذبة ..)[١].

ثم ينتقل إلى القرآن فيقول بدوي عن الرازي: (ولعل أهم عناية وجهها الرازي إلى الكتب المقدسة كانت تلك المتصلة بالقرآن فهو يقول: (قد والله تعجبنا من قولكم إن القرآن هو مُعجِز، وهو مملوء من التناقض، وهو أساطير الأولين -وهي خرافات) ...)[٢]، ثم يستعرض تكذيبه لإعجاز القرآن[٣].

ويستعرض بعد ذلك هجوم الرازي على القرآن من جهة المعنى، مثل كون القرآن مملوء بأساطير الأولين، وأن فيه تناقض، وأنه لا توجد فيه فائدة[٤]، ثم بعد كل هذا وغيره، يصل بدوي إلى أن الرازي (ينحو منحًى تنويريًا)، وهذا كله (يجعل من الرازي شخصية فكرية من الطراز الأول، وواحدًا من أحرار العقول النادرين في التاريخ ...)[٥]، وبدوي يختم بنتيجة خطيرة وصل إليها ويريد تحقيقها وحصولها في المجتمع الإسلامي حيث يقول: (ولا يسع المرء إلا أن يمتلئ إعجابًا بهذا الجو الطليق الذي هيأه الإسلام للفكر في ذلك العصر؛ مما يدل على ما كان عليه العقل الإسلامي في ذلك العصر من خصب ونضوج. أتُرى يتحقق مثل هذا الجو مرة أخرى في حضارتنا العربية التي نأمل في إيجادها؟)[٦].

هذا الجو المشحون بتكذيب القرآن والوحي وإنكار النبوة والأنبياء يريده بدوي أن يعود، وعليه فنحن أمام تيار أقل ما يقال فيه: أنه لا يحترم النصوص الشرعية، ولا يُكن لها أي تقدير أو إجلال أو تعظيم، نعم قد لا نجد لبدوي نقدًا شخصيًا مباشر للنصوص الشرعية، ولكن لا يختلف أحد

---

(١) المرجع السابق ص٢٥٠.
(٢) المرجع السابق ص٢٥٠.
(٣) المرجع السابق ص٢٥٠- ٢٥١.
(٤) المرجع السابق ص٢٥٢.
(٥) المرجع السابق ص٢٦٣.
(٦) المرجع السابق ص٢٦٣.

بأن بدوي قد ملأ الساحة الإسلامية بالكتب الإلحادية، وتهيئة الجو لقبول مثل هذا النقد والإلحاد. لقد ظهرت الوجودية في الغرب كتعبير عن الحالة المأساوية التي يعيشها الإنسان الغربي، وخاصة منذ الحرب العالمية الأولى، وما تبعها من آلام ومصاعب، فأتت الوجودية تعبر عن هذه الأزمة وتبحث عن مخرج للإنسان، وكانت تراه في أن يتحرر الإنسان من كل القيود التي تكبله، وأغرقته في عالم الفوضى تبعًا لهذا التحرر، ولأنها رأت آثار العلم والعقل على الإنسان الحديث، فقد سعت إلى التخلص من هذه الآثار، وركزت على التراث الروحي -أو ما يسمى بالروحي- أي التيارات التي تُعلي من التصوف في صوره الغالية، وقد كان التيار الوجودي تبعًا لاهتمامه بهذه التيارات الروحية يُعلي من شأن الخيال والرمز.

ونحن نجد أن اهتمام عبد الرحمن بدوي كان منصبًا على التيارات الصوفية الغالية والتيارات الباطنية، وأهل وحدة الوجود، هذا الأمر وضع بدوي ضمن التيارات الفلسفية غير العقلانية، وربما يفسر هذا الأمر عدم وجود نقد مباشر للنص الشرعي عند بدوي وأغلب التيار الوجودي العربي، فالنقد التفصيلي غالبًا ما يصاحب أهل التيارات العقلانية والعلمية، ومع هذا فإن بدوي وإن لم ينقد مباشرة، فقد ساعد في تكوين جو عام يشجع على النقد، وذلك عن طريق الدعوة القوية إلى إطلاق العنان أمام الإنسان أن يفعل ما يشاء، أما النصوص الشرعية فهي نصوص تخييلية، وعليه فهي واسعة فمن فسرها فلا يمكنه أن يصل إلى حقيقتها، ومن نقدها فإنما ينقد ما تصوره من بعض ما يحويه فضاؤها الواسع، وبدوي يميل أكثر إلى من فسرها تفسيرًا يراعي هذا الفضاء الواسع للنصوص كأهل وحدة الوجود، والغنوصيين، والإسماعيليين وغيرهم، وينشر بصورة أقل جهد الناقدين لها(1).

---

(1) سبق أن ذكرنا أن بدوي عُقدت حوله ندوة في القاهرة وألقيت بعض المحاضرات التي تبين دفاعه عن القرآن والرسول ﷺ في مجموعة كتب أخرجتها باللغة الفرنسية، ومع ذلك فنحن نذكره حسب موقعه في الخط الفلسفي العام، يُضاف إلى ذلك أن كتبه لازالت تعاد طباعتها.

نقد النص الشرعي عند متفلسفي الأدب :

لقد تأثرت فئات كبيرة ومشهورة في المجتمع الإسلامي بالتيارات الفلسفية الغربية فنجد بعض المتخصصين في التاريخ أو الاجتماع أو الاقتصاد أو علم النفس أو الأدب قد تأثروا ببعض الفلسفات الغربية، ومناهجها التفسيرية أو النقدية، وبدأوا في نقد النصوص الشرعية من مواقعهم المختلفة تحت تأثير المناهج الفلسفية أو عن طريق الاستعانة بها.

ومن بين هذه الشخصيات «**أدونيس**» أو أحمد علي سعيد، وهو ذو اتصال بالجانب الأدبي، ومع ذلك فقد قدّم بعض الدراسات التي لها توجه نقدي صريح للإسلام ونصوصه، واستعان ببعض الأفكار الفلسفية في ذلك.

ونقف معه لشهرته في بعض مناطق العالم الإسلامي، وتأثيره الكبير على بعض الاتجاهات في هذه المناطق، وخاصة أصحاب الحداثة والداعين إليها في العالم الإسلامي. فهو يُعَدُّ عندهم رائد من رواد الحداثة، ومن كبار مفكريها ومنظريها وفلاسفتها، وكذلك لعمله النقدي حول الإسلام والذي يعتبر من أشهر الأعمال المعاصرة، وقنطرة بين طه حسين، وبدوي، والعظم، وبين الجيل الجديد كطيب تزيني، وحسين مروّة، ومحمد أركون، وحسن حنفي، وعلي حرب، ونصر حامد أبو زيد وغيرهم، عمل أدونيس المشهور هو «**الثابت والمتحول بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**»، ولم أتمكن من معرفة طبعته الأولى، ولكن نجد تاريخ الإهداء في عام ١٩٧٣م.

وبحثه يدور حول الثابت والمتحول، أو الاتباع والإبداع عند العرب كما يزعم، وإن كان حقيقة بحثه وعمله يدور حول الإسلام ذاته، بل تجاوز ذلك إلى القرآن والوحي والنبوة، أي إلى مصدر الإسلام ذاته.

لقد حذف طه حسين نصوصه المسيئة والصريحة، أما عبد الرحمن بدوي فلم يشتهر نشاطه إلا في فترة متأخرة مع خروجه قديمًا، والعظم فلماركسيته أعرض الناس عن نقده للدين، مع توقف دراساته المسيئة للإسلام

والانصراف للكتابات الفلسفية المتخصصة، ولكن أدونيس أخرج كتابه، ولم يحذف النصوص المسيئة للإسلام، لأن ذلك يعني حذف الكتاب كله، واشتهر منذ خروجه خاصة مع كونه أديبًا وشاعرًا له تأثيره الواسع وجمهوره الكبير، ولم يجد في الوقت نفسه أية معارضة مباشرة كما لقيها طه حسين، أو العظم، وبهذا تميّز أدونيس عمن سبقه، لقد كان يتحرك في حرية تامة ويجد جمهورًا كبيرًا يصفق له.

الآن ننظر مباشرة إلى نشاط أدونيس:

يعلن أدونيس في بحثه أنه يتعامل مع الدين من منظور أنتربولوجي يقول: (انظر إلى الدين هنا من منظور أنتروبولوجي فأدرسه من حيث أنه «أصل» كما يعبر الغزالي في علاقته مع الظواهر الاجتماعية، السياسية والثقافية وغيرها، وفي تأثيره ونتائج هذا التأثير، ولا أعرض له في ذاته، سلبًا أو إيجابًا، ولا أدخل بالتالي في جدل المفاضلة بين المذاهب، وتبعًا لذلك، فإنني ألاحظ الدين وأصفه لا كما هو في ذاته، بل كما فهم ومورس وساد)[1].

وهو هنا يقيم عملية فصل صعبة (وإنما غرضي أن أدرس الوحي الإسلامي كما تجلى في الممارسة الحياتية وفي طرق التفكير)[2] فهي عملية فصل صعبة، بل قد تصل إلى حدّ الاستحالة ما بين الإسلام «في ذاته» وما بين الإسلام القائم في حياة الناس. صحيح أننا لا نقول أن كل ما هو قائم هو الإسلام الحقيقي الذي أتى به الرسول ﷺ، إلا أنه ليس معنى ذلك غياب الإسلام الحقيقي من حياة الناس، فدين الله إنما نزل ليؤمن البشر به ويعملون بشرعه، ولهذا فمن مسّ الإسلام المعاش في حياة الناس دون تفريق بين الحق والباطل فسيؤدي ذلك لا محالة إلى التعدي على الإسلام في

(١) الثابت والمتحول لأدونيس ص٢٧٩، ط ٤، دار العودة بيروت، ١٩٨٣م.

(٢) المرجع السابق ص١٧.

ذاته، وهذا ما حصل فعلًا في عمل أدونيس.

وإذا كان ينظر من خلال الأنثروبولوجيا فهو يستعين بمنهج فلسفي في الغرب معروف وهو المنهج الفمنولوجي أو فلسفة الظواهر ويحاول دراسة المادة بصورة يمكن أن تكون فمنولوجية يقول: (وفي هذا ما جعلني أطمئن إلى أنني عرضت لما يمكن تسميته بتاريخ ظواهري «فمنولوجي» للثقافة العربية، كما تكشف عنه الوقائع والأفكار التي تجمع على صحتها الأطراف التي وضعتها أو تبنتها. وأشدِّد هنا على الظواهرية لأني اقتصرت على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها، في معزل عن قاعدتها المادية)[١] وليست المشكلة في عرض الشواهد كما هي، ولكن المشكلة تكمن في تفسيرها، ووضعها في غير موضعها، وتحميلها ما لا تحتمله، فنحن نجد دراسة أدونيس تتجاوز العرض الفمنولوجي إلى أهداف أخرى يصرح بها وبهذا فهو يعرض الثقافة كما يريد هو، لا كما هي، وهذا يبطل دعواه، ويكشف أن المعروض إنما هي صور يتحكم في وضعها رغباته وأهدافه التي يريد تحقيقها.

وغايته التي يريدها ويكررها دائمًا هي المتحول، ومن أجل التحول يُضحى بكل شيء يقول: (فإن ما يجذبنا فيه هو بالضبط النتاج المرتبط بمنحى التحول، وهو النتاج الذي رفضه أسلافنا، في الماضي ...)[٢]، وهذا التحول يتمثل (في الحركات الثورية، وفي المنهج التجريبي وإبطال النبوة، وفي أولية العقل على النقل، كما عبر عنها الاعتزال، وأولية الحقيقة على الشريعة والباطن على الظاهر كما عبرت عنها نظرية الإمامة والتجربة الصوفية ...)[٣]، إما عندما يقف مع الثابت[٤]، فمعنى ذلك أنه يقف مع الوجه المظلم والقاتم الذي تختفي فيه كل مكرمة أو حسنة، والثابت يمثله

---

(١) المرجع السابق ص٢٤.

(٢) المرجع السابق ص١١٤.

(٣) المرجع السابق ص٢٥.

(٤) انظر مثلًا المرجع السابق ص٢٥، ٣١، ٣٢.

الصحابة والسلف الأول، وإذا جاء إلى المتحول من الأصناف السابقة فلا تجد إلا الثناء والمدح وتعليق الأمل به، فأين يمكن أن تظهر الفمنولوجيا كما وصفها مع هذا الانجراف الواسع نحو فئة قليلة في الأمة الإسلامية، لو قال على الأقل أننا نأخذ الجوانب الجيدة في الطرفين، الثابت والمتحول، لقبل الزعم الفمنولوجي مع النظر في التطبيق، أما إلغاء الإسلام كله، وعدم الاعتراف به، وأخذ فئة قليلة جدًا، ومحددة جدًا، فإن هذا فيه انتقاء واضح يفرضه الهوى والشخصي ويوجهه، لا البُعد العلمي والعقلي، والذي تتميز به الفمنولوجيا، وهو عندما يستعرض المتحول، يعرضه كذلك كما يريد هو، لا كما تعرضه الوثائق التاريخية، فهو يستنطق منه بعض قضاياه ويلغي البعض الآخر، ويقوِّله أحيانًا ما لم يقل حتى وإن كان منحرفًا، فهو يقوّله صورة أوسع في الانحراف.

يجد أدونيس أن التحول عند المعتزلة متمثل في تعظيمها للعقل على النقل (فلم يعد النقل محور المعرفة بل صار العقل محورها، الله نفسه صار مسألة عقلية، وتبعًا لذلك أمكن القول: لا حقيقة إلا بالعقل)[1] إذًا أصبح العقل هو الأصل، والحقيقة فقط عقلية ثم يقول عن الثنائي المشهور: الإمامية – الصوفية، يقول عن هاتين الفرقتين إنها (نقلت الدين من شيئية الفكر إلى رمزيتها)[2]، فمع المعتزلة كان العقل، ومع الإمامية والصوفية كان الرمز، فكما أنه من المستبعد قيام فلسفة عقلانية على الرمز، فإنه كذلك من المستبعد أن تنشأ (بمعناها الخالص الجذري استنادًا إلى حركة الاعتزال)[3] العقلانية، والسبب في ذلك: أن المعتزلة أبقت لفعل الله بعض الأثر في الكون، وكذلك بقي العقل الاعتزالي عقلًا إيمانيًا بعيدًا عن التجربة[4]. عند ذلك يرى أدونيس أنه (كان لا بد إذن من حركة عقلية

(١) المرجع السابق ص٨٦.
(٢) المرجع السابق ص٨٦.
(٣) المرجع السابق ص٨٨.
(٤) انظر المرجع السابق، ص٨٨.

تنقد الوحي بذاته)، والسبب أنه (من جوهر الوحي أن الإنسان ناقص بطبيعته، ولا يستطيع أن يتجاوز هذا النقص بقوته ذاتها، أي بعقله، لذلك لا بد له، لكي يحقق كماله وخلاصه، من قوة غير إنسانية، قوة إلهية تهديه، وهذه القوة هي الوحي. فما ينقذ الإنسان ليس كامنًا في ذات الإنسان، وإنما يكمن خارجها)، وقد قام بهذه المهمة ابن الراوندي والرازي وغيرهما.

ويرى أدونيس من خلال هؤلاء بأن الخطوة الأولى في تحرير الإنسان هي في تحريره من الدين[1]. ونقد الوحي يؤدي إلى إنهاء الفكر النبوي ليحل محله الفكر الذي يصدر عن التجربة الإنسانية، ويتحقق في العالم الواقعي.

من النصوص السابقة نجد أن أدونيس تحركه غاية واحدة، البحث عن الإلحاد وإبرازه ومدحه، وإغفال الدين والتحامل عليه وذمّه، ونصل إلى الميل الإلحادي لديه الذي يطغى على دعاويه العلمية، لقد علّق أدونيس بالإلحاد كل صور التمييز والثناء بشكل غريب يقول (ولهذا كان الإلحاد توكيدًا على إرادة الإنسان الخاصة بحيث يكون عقله، شريعته وقوته، المقدس بالنسبة إلى الإلحاد، هو الإنسان نفسه إنسان العقل، ولا شيء أعظم من هذا الإنسان. إنه يحل العقل محل الوحي، والإنسان محل الله ... إنه بتعبير آخر، أول شكل للحداثة ذلك أن نقد الوحي في مجتمع يقوم على الوحي، ليس بحسب المنطق الإلحادي، الشرط الأول لكل نقد وحسب، وإنما هو أيضًا الشرط الأول لكل تقدم)[2] هذا هو المتحول، رمز الحداثة عند الحداثي الكبير أدونيس والذي يحرص عليه، ويريد الاتصال به، ولكن لماذا الاتصال به؟

إن عمل أدونيس يقوم كما يزعم على التفسير والنقد، فهو إن كان يفسر. أو يعيد قراءة التحول فهو يريد استخدامها في نقده، فهو يزعم أن عمله أوصله إلى نتيجة (مزدوجة: وصفية تتمثل في الكشف عن بنية الذهن

---

(١) المرجع السابق، ص٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص٨٩، ٩٠.

العربي، ونقدية أو تقويمية تتمثل في الكشف عن احتمالات التغير أو التقدم في الحياة العربية وإمكاناته)[1]، ثم يذكر كيف يكون هذا النقد (وإذا كان التغير يفترض هدمًا للبنية القديمة التقليدية، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخلة، إن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته)[2] آلة موجودة في منحى التحول، هذا المنحى الذي (يجعل من الإنسان محورًا يدور حوله كل شيء. أن يجعل من الله نفسه إبداعًا إنسانيًا. وهكذا يصبح الإنسان هو الغاية وهو المستقبل الذي يظل آتيًا ...)[3].

هكذا الغايات تخبر عن الحقيقة، فالبحث إنما هو بيان من أجل الإلحاد، وهدم الإسلام، وإذا كان العظم قد استعان بالنظريات العلمية والفلسفية الغربية كما يزعم في نقده للدين ومحاربته له، فإن أدونيس يتوجه إلى التراث الذي افتتحه بدوي تلميحًا ليستعين به أدونيس بكل صراحة، يتوجه إلى ملاحدة الإسلام، ولأن هدفه هدم الإسلام، فهو لا يهتم أن يكون التراث عقلانيًا أو علميًا، المهم أنه يملك أداة يستطيع أدونيس استخدامها في نقد الدين وهدمه، وهذا الأمر لا يمثل أية صعوبة، فمن أراد الملاحدة والاستعانة بهم فسيجد ذلك في تاريخ البشرية كلها، ولكن هذا لا يمثل أية صورة علمية مقبولة، أو حتى شبه علمية.

النقد الفلسفي عن طريق استثمار المنهجيات الحديثة :

نقف الآن مع شخصية ذات شهرة واسعة في الوسط العلماني المعاصر، وفي الفكر المعاصر، وفي الوقت نفسه يمثل أوضح صورة عن التأثر الكبير بالفلسفة الغربية والعلوم الاجتماعية الغربية في موقفه من كل الأديان، حيث أخذ حصيلة الفكر الغربي المعادي للأديان والناقد لها، ثم بدأ بإنزاله

---

(١) المرجع السابق ص٢٦.
(٢) المرجع السابق ص٣٣.
(٣) المرجع السابق ص١١٣.

على الإسلام بصورة واسعة. نقف الآن مع محمد أركون الذي يكشف لنا صورة واضحة عن موقف الفلسفة من النصوص الشرعية، وهذه الصورة يمكن تعميمها على كل التيارات الفلسفية المعاصرة، خاصة بعد التبني الكبير من قبل كثير من المفكرين لأفكار أركون وأطروحاته. سنجد أن التصور التخييلي للنصوص الشرعية يمثل أصلًا مهمًا عند أركون بل كل مشاريعه حول النصوص الشرعية لا تقوم إلا بتمثل هذا البعد، وبإلغائه يتم إلغاؤها من أولها إلى آخرها.

وتبعًا لهذا البعد الذي يحرك فكر أركون، والذي أُسس تأسيسًا جديدًا عن طريق العلوم الاجتماعية المعاصرة، خرجت بقية التعاملات الأركونية عن هذا التصوّر السيء وعلى رأسها النقد للنصوص الشرعية، وما تبعه من نتائج سيئة، يضاف إلى التصوّر التخييلي، تصور آخر موجود عند الغلاة من العلمانيين وهو استحالة استمرار الدين والعصر الديني، والعقل الديني، واللغة الدينية، والحياة الدينية في المجتمعات البشرية، وأنه لا بد من الانتقال من هذا الفضاء الديني إلى الفضاء العلماني الحديث، وهذا التصور مترسب في الفكر الغربي من آثار نظرية التطور وامتدادها في كثير من المناهج الغربية، وأفكار ماركس في تحول المجتمعات البشرية حسب تأثير علاقات الإنتاج.

وأركون يستخدم كل الأفكار وكل المنهجيات التي أخرجها الفكر الغربي من فلسفية واستشراقية وعلمية ضد الإسلام، ويشعر من يتابع أركون أن عقل أركون أرض مستعمرة من قبل الأفكار الغربية والمنهجيات الغربية، فمع كونه من أشهر المتحمسين للنقد، إلا أنه لم يطبق هذا النقد على تلك الأفكار والمنهجيات الغربية التي تحركه بشكل كبير.

يُدرّس أركون في السربون منذ ١٩٦١م[1]، ويقول عن نفسه إنه

(١) انظر: محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ص٦١، ترجمة هاشم صالح، ط ١، الساقي، لندن ١٩٩٠م.

منخرط في نقد العقل الإسلامي منذ أكثر من عشرين عامًا[1]، وأنه ينتمي إلى فضاء الحداثة الفكرية الأوروبية (لا أستطيع في ما يخصني كمسلم أن انتسب إلى أية واحدة من هذه الصيغ السائدة، لأنها منقوضة جميعها من قبل الحداثة الفكرية التي أتبناها)[2]، ومع أنه ينتمي إلى هذا الفضاء ويقحم نفسه فيه، إلا أنه يشتكي دائمًا من عدم قبول الغربيين له، ونبذهم له (فعلى الرغم من أني أحد الباحثين المسلمين المعتنقين للمنهج العلمي والنقد الراديكالي للظاهرة الدينية إلا أنهم يستمرون في النظر إليّ وكأني مسلم تقليدي)[3].

أركون يعيش في أوربا، ويعيش حداثتها الفكرية، ومع هذا لم يقبل من قبل المفكرين هناك، ويظهر أن هؤلاء لم تكفهم إرضاءات أركون، فهو يحتاج إلى بذل المزيد من الانغماس في الفكر الغربي، والتبعية التامة له حتى يجد بعض القبول، وهذه من المصايد التي يقع فيها المفكرون المسلمون الذين يعيشون في الغرب، فهم أحيانًا إن لم يكن غالبًا يضحون بكل معتقداتهم وآرائهم من أجل أن يقبلهم الغربي ويعترف بهم، وهذا يتم على جميع المستويات، فأهل السياسة وأهل الفن وأهل الأدب وأهل الاقتصاد يقدمون هذه التنازلات من أجل أن يقبلهم الغرب، إلا أنه على الصعيد الفكري والفلسفي والعلمي يتم بصورة معقدة وخفية لا تُكتشف بسهولة أمام عامة الناس، أو خارج التخصصات الصعبة.

لقد أصبح الغرب يمثل الحقيقة المطلقة والنهائية الذي يتشرف كل مفكر بالقبول فيه، ولا مانع أن يضحي بكل معتقداته، وكل آرائه، وأن

---

(١) انظر: محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ص٥٦، ترجمة هاشم صالح، ط ١، الساقي، لندن ١٩٩٣م.

(٢) محمد أركون، **العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب** ص٥١، ترجمة هاشم صالح، ط ١، الساقي، لندن ١٩٩٠م.

(٣) محمد أركون، **الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ص٤٥، ترجمة هاشم صالح، ط ١، دار الساقي، لندن ١٩٩٥م.

يذوب تمامًا في هذا الفكر، وأن يلغي شخصيته، ليصل إلى هذا المقصد وهو أن يتقبله الغرب، والفكر الغربي.

إن هذا الأمر ينبغي أن يؤخذ به عند النظر في نشاط المفكرين المتأثرين بالثقافة الغربية، لأنه يساعدنا على الوصول إلى بعض الحقائق حول نشاطهم، والتي قد تغيب خلف ادعاءاتهم العلمية.

إن أغلب الاتجاهات المعادية للأديان والناقدة لها نجدها ذات صلة بالفكر الماركسي، وخاصة الاتجاهات الغالية في نقد الأديان، ونحن نجد أن أركون يمثل الاتجاهات الغالية في نقد الدين، فهل له صلة بالماركسية؟ إذا ثبت أن له صلة بالماركسية فإن النقد يصبح مفسرًا، وأمر غير مستغرب من أركون. لقد سبق أن ذكرنا أن أغلب التيارات وأغلب الشخصيات الفكرية التي أتت بعد ماركس والماركسية، قد أخذوا بكثير من الأطروحات الماركسية، وإن كان منهم من تشبث بأقوال ماركس، ورفض أن يتزحزح عنها وهؤلاء هم المتعصبون للفكر الماركسي- بصورته التي كتبها ماركس ويمثلهم في العالم الإسلامي صادق جلال العظم، وهناك من أخذ بالفكر الماركسي مع تطويره وإضافة بعض التحسينات إليه، مع بقاء أصوله العامة، وخاصة المتعلقة بالدين ويمكن أن يكون أركون من ممثلي هذا التيار في العالم الإسلامي.

نجد في البداية رأي أركون أن نقد ماركس للدين لم يكن خاليًا من المتانة والصحة[1] وفي هذا تلميح إلى مكانة نقد ماركس للدين، ولكن هل أخذ به؟ أفضل من يكشف لنا الأمور هو مترجمه إلى العربية حيث يقول: (غني عن القول أن مهاجمة أركون -ومهاجمتنا أيضًا- للماركسية الدوغمائية أو الأرثوذكسية الجامدة لا يعني أننا ضد الماركسية! على العكس إننا نعتقد بأهمية وجود تيار ماركسي- عربي ذكي ومنفتح وقادر على طرح مشاكلنا

---

(١) الإسلام، أوربا، الغرب ص١٠٧.

بطريقة فعلًا ماركسية! .. وهذا ما يفعله عمقيًا محمد أركون دون جلبة أو ضجيج، ودون أن يدّعي الماركسية)[1]، وبهذا فأركون مع كثرة حديثه عن المنهجيات المتنوعة التي يستخدمها، إلا أن خلّفها هذا الأصل الماركسي- الذي يحركها ويوجهها، وخاصة مع الدين ونصوصه.

والآن ننظر إلى آثار هذه الماركسية المقنعة، على تعامله مع الإسلام ونصوصه، وقبلها نُفسر الحال الموجودة في الغرب، فإنه يحدث أحيانًا صدمات عنيفة، وأحداث تاريخية خطيرة، تُولّد عند الناس الشك واليأس، وقد حدث هذا في الغرب، فبعد الآثار الخطيرة التي تبعت الحربين العالميتين، والانحلال الخلقي الواسع، كل هذا ولّد فلسفات التشاؤم، وحركات التمرد والفوضى، وصاحب هذا ازدهار بعض النظريات العلمية ذات النزعة النسبية، عند ذلك ازدهر الشك في كل حقيقة، خاصة الحقائق الدينية التي تعرضت لهزات عنيفة منذ قرون في الغرب. فأصبح الغرب يشك في الحقائق الدينية، ويضعها تحت النقد، وما ثبت منها عند بعضهم، فقد زلزلته نسبية الأشياء الذي سيطر على التفكير الغربي في السنين الأخيرة. هذه بعض الظروف والملابسات التي أحاطت بالفكر الغربي في السنين الأخيرة، ونجد آثارها لدى بعض المفكرين العرب الذين عاشوا في أوربا، ونجدها واضحة عند محمد أركون، فقد انتزع أركون نسبية الحقائق والشك فيها من حالتها الغربية وسياقها الغربي، وجعلها من الحقائق العلمية التي لا تقبل النقاش، ويُنزل عليها كل القضايا المخالفة، والأديان الأخرى التي لم تدخل ضمن هذه الدائرة. فلم يعد هناك حق ثابت بل (الحق نفسه خاضع للتاريخية: إذ تتغير وجوهه ووظائفه بتغير نظرة العقل إليه، وكذلك بتغير العقل بدوره بتغير النتائج ..)[2]، والحقيقة ليس لها

---

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص٢٣٤، ترجمة هاشم صالح، ط ٢، مركز الإنماء القومي مع المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ١٩٩٦م.

(٢) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص I.

واقع خارجي ولا يوجد حقيقة خارجية، وإنما هي من صنع «الفاعلين الاجتماعيين» وهذا من آخر كشوفات العقل المعاصر الذي يُلح عليه أركون[1].

«العقل المعاصر» مصطلح يوحي بأن هناك عقلًا مجمعًا عليه، اكتشف هذه الحقائق الخطيرة، ولهذا فلا بد من تعميمه بعد إخراجه من سياقه الخاص به، مع أن الأمر لا يتجاوز نشاط بعض الاتجاهات الفكرية في الغرب، ومن هذه الكشوفات:

(ليس هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنساني المتفرِّد والمتشخص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدرس. ينتج عن ذلك، أنه دون أن نجري مناقشة بخصوص المكانة الإلهية للخطاب القرآني، فإنه يبقى صحيحًا أن التوصل إلى «الحقائق» المتجسدة في حياة المؤمنين الواقعية المحسوسة يتم بمساعدة الوساطة البشرية. هكذا نجد أن السمة «الإلهية» للشريعة لا يمكنها أن تحيلنا في الواقع إلا إلى التصور الذهني الذي شكله علم التفسير والتيولوجيا وتقنية إنجاز القانون)[2].

لقد حُصرت الحقيقة في نطاق ضيق مع نفي ما عداها سواءً كان في نصوص شرعية أو لم يكن فيها، لأنها ليست حقائق وإنما هي صور ذهنية جعلناها حقائق، وبهذا تزلزل كثير من الأمور التي كُنّا نعتقدها حقائق، وقد تغير الزمان -كما يرى أركون- الذي كان الناس يؤمنون فيه بوجود حقائق ثابتة عن طريق نصوص دينية أو تجارب محسوسة، و(لم يعد أحد يقتنع بوجود معنى كلي، نهائي وأخير. ولم يعد أحد يستطيع أن يدعي أنه يمتلكه ...)[3].

(١) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص٣٧.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص٣٧، وانظر بقية حديثه عن الحقيقة ص٣٧-٤٢.

(٣) الإسلام، أوربا، الغرب، ص٢٤، وانظر حديثه حول نظرية المعنى الحديثة ص٢٤-٢٩.

ومن هنا فإن الحديث عن إسلام جوهري وحقيقي لا صحة له، وإنما هو ادعاء أسطوري، أو وهم أسطوري، وإذا كان الإسلام إنما هو معاني متخيلة في أذهاننا، فإن نقده والتخلص منه والتقليل من شأنه ونزع قداسته لا يمثل محذورًا كبيرًا، بل يصبح هدم المعنى القديم القابع في أذهاننا فقط والبحث عن معنى جديد من المهام الأساسية والمشروعة لأن (المعنى لا يُبنى إلا لكي ينهدم وينهار. فالمعنى يتشكل عن طريق تدمير المعنى أو على أنقاضه. ينبغي تدمير المعنى القديم الضيق الذي لم يعد ملائمًا لكي يحل محله معنى جديد أكثر رحابة واتساعًا، وهكذا دواليك ...)[1].

إذًا فلا حقيقة ولا معنى إلا ما نضعه نحن، ولا يخرج من هذا أي شيء، الدين والأخلاق والأفكار والعلوم والمواقف والأشياء، وبما أنه من وضعنا نحن فيمكن هدمه واستبداله بشيءٍ جديد، كما نغير ممتلكاتنا وأشيائنا المادية. ومن باب التنبيه نقول بأن كلامه السابق أغلبه من الكلام العام الذي يحتاج إلى انتباه، فهو يحوي حقًا وباطلًا، ورفضنا له بعمومه يؤدي إلى رفض الحق الذي فيه، وقبولنا له على عمومه يؤدي إلى قبول الباطل الذي فيه، فلا بد من تفصيل، فلا شك أن كثيرًا من الألفاظ حملت معاني من قبل فئات اجتماعية مختلفة، ومع مرور الزمن تحولت هذه المعاني -وقد تكون باطلة- إلى أمور حقيقية يُنكر على من يخالفها، ولكن لا يعني هذا أن ننتقل من هذه الحالات، فنعممها على كل الحقائق الموجودة، بل ننظر فإن كان هناك ما يدل على أنها حقائق عن طريق وحي من السماء، أو خبرة وتجربة بشرية، عند ذلك تقبل، ولكن أركون لا ينظر بهذه النظرة، ولا يقبل بالحقائق التي أتى بها الأنبياء، ولا بالحقائق الموجودة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وتتكشف لنا بعض الصور أثناء هذا التتبع.

فأركون بعد أن ألغى مفهوم الحقيقة، وجعلها مفهومًا ذهنيًا لا واقع له

---

(١) الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد ص٢٦٧.

ولا مقابل له ولا وجود له إلا في الأذهان قياسًا منه -تبعًا للفكر الغربي- على بعض الأخطاء التي عايشوها في الغرب، بعد كل هذا يصل إلى إحدى الحقائق الهامة ليحولها إلى فرضيات، وقضايا غير حقيقية ومنها الدين الإسلامي.

يرى أركون أن (الخطاب الإسلامي) يحوي مسلمات هي من الافتراضات التي لم يُبرهن عليها، فهي (واقعة بمنأى عن كل تفحص فكري نقدي والتي يشكل مجموعها «الإيمان» الإسلامي ويؤبده)[1].

هذه الافتراضات التي لم يبرهن عليها، والبعيدة عن كل فكر نقدي، لأنها وضعت في ساحة «اللامفكر فيه» أو في ساحة «المستحيل التفكير فيه» هي المسلمات عند المسلمين ويعرضها كالتالي:

(١- الله الواحد، الحي، المتعالي، العادل إلخ .. أوحى للبشر بوصاياه وجعلهم خلفاء له في الأرض.

٢- كل تدخل من الله هادف إلى تكملة الوحي أو تعديله يرسخ الشبكة نفسها من التوصيل .. الله -مرسل أو نبي- البشر [مؤمنين، كفار].

٣- ينتج عن ذلك تقسيم الزمن التاريخي الأرضي ... والمكان ...

٤- إن القرآن يحتوي على الوحي الأخير والنهائي، إنه يصحِّح ويكمل الوحي السابق له. وكل آية من آياته هي عبارة عن مبدأ لقيادة الفكر والسلوك. الفردي والجماعة.

٥- إن حياة محمد والدولة التي أسسها في المدينة .. هما عبارة عن نموذج أعلى للوجود البشري ..

٦- إن صحابة النبي يشكلون جيلًا مميزًا وممتازًا .. فجميعهم مزودون بذاكرة معصومة ومقدرة عقلية وفكرية مثالية تؤهلهم لأن ينقلوا الآيات القرآنية والأحاديث التي تشرحها وتضيئها بكل إخلاص ودقة وأمانة.

---

(١) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص١٦٢.

٧- وبفضل هذا النقل الأمين بشكل كلي فإن المؤمنين يمتلكون قرآنًا صحيحًا وموثوقًا. إنه يمثل ملاذًا مستمرًا ونهائيًا من أجل حلّ كل مشاكل الحياة ..)[1] ثم يتتبع هذه المسلمات بفرضيات أخرى منها:

(أ- إن الصحة التاريخية للمدوَّنة النصيّة القرآنية (أي المصحف) شيء محسوم ومضمون نهائيًا منذ ذلك الجمع الذي تم في عهد عثمان بن عفان (٦٤٤-٦٥٦م). وأي محاولة لنقد النص الرسمي الجاهز تعني زندقة كبرى، وبالتالي فعقوبتها الحد الأعظم)[2].

وكما هو بيِّن من النص فأركون لا يعترف بشيء مما ورد في الدين الإسلامي، أو على الأقل في موضع شك لديه، لذا يحاول وضعه على أدوات النقد الحديثة واختباره عن طريقها، ولكن تبقى مشكلة هذه الأدوات، فهي صناعة بشرية وضعت في حدود معينة، لتقبل شيئًا محددًا وترفض غيره، أي أنها ليست أدوات موضوعية وصادقة كالأدوات التي يختبر بها الأجسام، وإنما هي أدوات ذهنية وفكرية يتحكم في وضعها مجموعة من الناس، ومن هنا كان مدخل الفساد عليها.

إذًا فنحن أمام عقبة تحتاج إلى إزالة، هذه العقبة تتمثل في أن النقد لا بد أن يكون بأدوات، وهذه الأدوات صنعت في الغرب في ظروف وملابسات وسياقات تاريخية معينة، وهذه الأدوات مع ما يحيطها ويحتويها ويؤثر فيها من ظروفها المحيطة بها، فهي كذلك أدوات لم يُتفق عليها، ولا أحد يقطع بموضوعيتها وصلاحيتها، وبهذا فإن تطبيقها على أية مادة لا بد أن يؤدي إلى نتائج غير مقبولة، ونحن نجزم لو كانت أدوات نقدية علمية وموضوعية وصادقة، لما استطاعت أن تجد مدخلًا على نصوص الإسلام،

---

(١) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص١٦٣، ١٦٤، وانظر: محمد أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ص٦٥، ٦٦ وص١٣٨ ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٧م.

(٢) المرجع السابق ص١٦٤، وانظر: **الفكر الإسلامي. قراءة علمية** ص١٣٨.

ومع هذا فإن المشكلة مع أركون أكبر من هذا الأمر، لو كان الأمر يتوقف على الاستعانة بأدوات نقدية لمراجعة عقائد الإسلام والتي يسميها فرضيات، لتوقفنا عند الكلام السابق، ولكن المشكلة -وتحت تأثير الماركسية والمنهجيات المتأثرة بها أو القريبة منها- هي أنه لا يعترف بالدين أصلًا إلا من جهة كونه واقعة تاريخية، أي حدثت في واقع البشر، ولكنه لا يعترف به من جهة كونه مُنزل من السماء، وغاية من أجلها خلقنا الله سبحانه.

ويؤكد هذا أن أركون يرى أن الأديان صناعة أرضية من إنتاج البشر[(١)].

وهذه الفكرة ليست مرفوضة بإطلاق، فإننا نعلم أن كثيرًا من الأديان إنما هي من اختراع البشر وصناعتهم ومن إضلال الشياطين لهم، فعملوا أديانًا، ووضعوا آلهة يعبدونها من دون الله، ولكن المرفوض بإطلاق وهو ما يقع فيه أركون دائمًا من الخروج من حالات تاريخية معينة ثم تعميمها عن طريق الإطلاقات العامة على كل الحالات، وهنا يقع الاختلاف، ويظهر الانحراف العلمي والعقدي، فليس من منهج العلم أن يجعل المختلفات أمورًا متشابهة، وهذا يؤدي في أبواب الدين إلى انحرافات خطيرة.

أركون كما قلنا خرج بآخر الصياغات الغربية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية حول الدين الذي عهدوه، واستبدل تبعًا لهم لفظ الدين بمصطلح جديد وهو (المتخيل الديني)، وهو (مجمل العقائد المفروضة والمطلوب إدراكها وتأملها وعيشها وكأنها حقيقة والتي لا تقبل أي نقاش أو تدخل للعقل النقدي المستقل ..) وهو (مركب بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحدة هي اللغة الدينية)[(٢)] نعم قد يصح هذا الكلام أو أغلبه على ما عُهد في الغرب، ولكن وضعه قاعدة عامة لكل الأديان

---

(١) انظر: محمد أركون **الإسلام أصالة وممارسة** ص ١٩ ترجمة خليل أحمد ومارسيل شاربونتييه، ط ١، ١٩٨٦م.

(٢) محمد أركون الإسلام. **الأخلاق والسياسة** ص ١٠ ترجمة هاشم صالح، ط ١، اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت وباريس، ١٩٩٠م.

دون النظر الجاد والصادق نحوها يؤدي إلى إفساد هذه القاعدة، والتعدي على الأديان التي لا تنطبق عليها مثل هذه التعميمات، ولكن أركون توسع في تعميماته مما أفسد علمية القاعدة ومصداقيتها، لقد توسع حتى أنه أدخل أديان الوحي مع الأديان الوثنية يقول (لا ينبغي علينا هنا أن نفرق بين الأديان الوثنية وأديان الوحي، فهذا التفريق أو التمييز هو عبارة عن مقولة تيولوجية تعسفية ..)[1] والسبب في عدم التفريق كما يوضحه المترجم أن جذورها واحدة[2].

إن هذه التعميمات التي أوصلت أركون إلى وضع أديان الوحي مع الأديان الوثنية في خانة واحدة لا يمكن من خلالها كشف الحق من الباطل، ولا الصحيح من الخطأ، وهي تعميمات غرضها الوصول إلى إنكار الدين الحق والاستهانة به، وجعله من إنتاج البشر مثله مثل الأديان الوثنية، وهذا ما يريده أركون بصريح العبارة (لم يعد بإمكاننا العودة إلى النموذج النبوي القديم، لأننا أصبحنا الآن قادرين على رؤية تاريخية بوضوح ..)[3] وتعليق مترجمه أشدّ انحرافًا[4]. نحن الآن نقف أمام ماركسي متطرف في ماركسيته، فالنموذج النبوي على افتراض صحته، قد تأثر بالواقع المتغير، وتحول من صورة إلى صورة، وما معنا الآن ليس هو ما كان عليه الرسول ﷺ وصحابته، ولا يمكن الوصول إليه.

إذا كان النموذج النبوي يصعب العودة إليه، وأديان الأنبياء يستحيل دخولها في العصر الحديث، فإن أركون يحاول إيجاد صياغة دينية جديدة من اختراعه، وخاصة بعد أن رأى آثار العلمانية المتطرفة في فرنسا ولكن لا يعني هذا إعادة الدين، فهو يرى (أهمية دمج العامل الديني في الدراسة وليس استبعاده وإهماله. قلت العامل الديني وليس الأديان أو العقائد بحد ذاتها أو

---

(١) العلمنة والدين ص ٢٣.
(٢) المرجع السابق ص١١٣.
(٣) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص ٦٣.
(٤) المرجع السابق ص ٧٦.

بمضامينها التفصيلية ..)[1] يدعو فقط إلى إعادته ضمن الدراسات المعاصرة كعامل من عدة عوامل لها دورها وآثارها التي لا يمكن إغفالها مع عوامل أخرى كالعامل الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي.

والسبب في إعادة العامل الديني يعود إلى أن البحث العلمي المعاصر أصبح يهتم بالإنسان ببعديه المادي والروحي حيث يقول مترجمه: (فلم تعد مسألة الدين أو الإيمان أو الروحانيات تخيف العلماء المعاصرين، أو تجعلهم يشعرون بالنفور منها كلما أثيرت باعتبار أنها أشياء (رجعية) تعود إلى عصور مضت وانقضت. على العكس قد أصبحت -أو أخذت تصبح- في الصميم من اهتمامات المفكرين والعلماء على اختلاف مشاربهم وتخصصاتهم)[2].

ونحن يساورنا إحساس بأن هذا الاهتمام الكبير بأمر الدين، لا يعبر فقط من عدم الخوف منه، بل ربما يعود إلى الآثار المشاهدة من فقدان الدين في الغرب، مع فقد البديل الحقيقي والنافع عن الدين؛ وكأنهم بهذه العودة يتلمسون الأسباب التي جعلت الإنسان القديم يعيش في سعادة مع التخلف المادي، بينما الإنسان الحديث يعيش الشقاء والضيق مع التطور المادي المذهل، ولكنهم يكابرون ويتنكرون للحقائق، يتنكرون لتلك النفوس المتعطشة إلى الإيمان بالله. وكأن هذه الدراسات وهذا الاهتمام بالدين إنما كان من أثر الفراغ الروحي والشقاء النفسي الذي يعيشونه. ولكنهم مع إعادة الاهتمام للعامل الديني كظاهرة، فهم يحاولون إعادته بصورة قبيحة، أو بصورة غير عقلانية، وغالبًا ما يكون معبرًا عن الخيال والأسطورة، وهو تصور صاحب الفلسفة في كل عصورها نحو الدين، إلا أن أركون وأصحابه يرون أن العامل الديني هو معبر عن الخيال

---

(١) العلمنة والدين ص ٨١.

(٢) محمد أركون . من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص ٦ ، ٧ ، من كلام مترجم، ط ١، دار الساقي، لندن ١٩٩١م.

والأسطورة، ولكن لا يعني هذا استبعاده، بل لا بد من التعايش معه، لأن الإنسان لا يتأثر فقط بالعوامل المادية والعقلانية والعلمية فقط، بل كذلك بالعوامل الأسطورية والمجازية والرمزية والفنية ثم يدخلون الدين ضمن القسم الثاني، فإذا أُعيد الدين ضمن مع مصاحبة هذا الفهم فإن هذا لا يؤثر على العقلانية الحديثة، خاصة (وأن العقل الحديث الذي تبينه علوم الإنسان والمجتمع اليوم لم يعد يرمي الأسطورة في ساحة الخطأ أو الخرافات الشائعة اللامتماسكة، أو المتخيل الساذج الصبياني. على العكس أصبح يعترف بإمكانية التعايش والتداخل بين المعرفة الأسطورية والمعرفة الأكثر عقلانية ..)[1].

الدين من ضمن المعرفة الأسطورية ويقابله المعارف -الأكثر- عقلانية، وعندما يدخل الدين مع المعارف العقلانية، فإنما يدخل مفرغًا من كل الحقائق والمعاني فهو أسطوري، وقد سبق أن تحدثنا عن مثال لأركون مع القضايا الاعتقادية، وكيف يحاول إدخالها مع المعارف الأكثر عقلانية، وهذا المثال عن اليوم الآخر.

والإيمان باليوم الآخر من القضايا الاعتقادية الأساسية، فهو ركن من أركان الإيمان فكيف سيدخله أركون؟ يرى أركون أن الإيمان به كرمز أمر ممكن (أما الاعتراف بالبعث بعد الموت -كما يقول المترجم- كحادثة حقيقية شيء غير ممكن بالنسبة للعقل المعاصر)[2]. إذًا فقضايا العقيدة، والنصوص الشرعية عمومًا، والدين، لا يمكن إدخالها مع العصر، إلا إذا أخذناها بطبيعته الرمزية، أما إدخالها كحقيقة فهذا غير ممكن، والسبب كما يراه أركون ويذكره لنا المترجم يعود إلى (أن وعينا الحديث الراهن يعجز عن تصديق وجود مثل هذه الجنات بشكل مادي محسوس، هذا في حين أن وعي الناس في زمن النبي كان منغمسًا في الخيال ولا يجد أية صعوبة في

---

(١) الإسلام، أوربا، الغرب، ص ٧٦.

(٢) انظر الفكر الإسلامي قراءة علمية ص ٤٦ مع تعليق هاشم صالح في نفس الصفحة.

تصور ذلك واعتباره حقيقة واقعة ..)[1] إذًا فإيمان الناس باليوم الآخر عائد إلى الانغماس في الخيال، لا في الإيمان بالله، وتصديق ما أخبر به ، إن الإنسان لا يستطيع أن ينفي اليوم الآخر، إلا إذا كان كافرًا بالله، غير مصدق بقدرته سبحانه، وغير مصدق بكلامه ووحيه، أما المؤمن فإيمانه باليوم الآخر، إنما كان تبعًا لإيمانه بالله، القادر على كل شيء، والذي أخبرنا بذلك اليوم الموعود، على أن العقل السليم، سواءً كان قديمًا أم حديثًا لا يستطيع نفي حدوث اليوم الآخر، بل يؤمن ويعترف بوجود يوم آخر.

وبهذا فأركون يرى أن من أدخل النصوص الدينية كحقائق فلا بد من الاعتراض عليه ونقده، سواءً بالصور القديمة للنقد، أو بالصور الحديثة التي يتبناها أركون وغيره. ومن هنا كان مدخل النقد عنده: النصوص رمز، ومن أخذها كحقائق وقع -عندهم- في محاذير، وعندها ينزل النقد على هذه النصوص.

ولا ندري بعد ذلك ما حقيقة هذا التعايش الذي يقوله أركون بين المعرفة الأسطورية التي أدخل الدين فيها، والمعرفة العقلانية، التعايش يكون بين ندين، أما بين أسطورة وعقل، فإن التعايش سيكون على حساب الأسطورة لصالح العقل، وهذا ما يعرفه ويقرّ به أغلب البشرية.

إن هذا الموقف السيء من الدين، وتصوره الأسطوري، ناتج عن بعد أسوأ عند أركون، فهو أصلًا لا يقرّ بكل العقائد الدينية، ويرى الانقطاع عنها، ومن هنا هانت النصوص الدينية، وحُكم عليها الأسطورة والرمز، وأدخلت في جانب مقابل للعقل، ومع هذا يزعم أركون بكل جرأة وبكل اطمئنان، وبكل ثقة، بأن عمله هذا الذي يقوم به (الآن ومنذ سنوات عديدة ليس إلا تحضيرًا لذلك اليوم الموعود الذي تتجلى فيه الأمور على حقيقتها ويتبين في الخيط الأبيض من الأسود ... عندئذ يعود للدين تنزيهه وصفاؤه الأولي وتعاليمه وسموه، مبرءًا خالصًا من كل الشوائب الدنيوية

---

(١) المرجع السابق ص ٩٩.

...)[1] فإذا كان الدين لا يمكن استمراره في العصر الحديث، وإذا تصوره للدين إنما تحت تأثير الفكر الغربي لا سيما بصورته الماركسية، فأي تنزيه، وأي سموّ سيعود للدين! إذا كان أركون يضع تصورًا ساذجًا وغريبًا عن اليوم الآخر فكيف سيكون حال الدين الذي سيعيد له تنزيهه؟

إذًا فهذا الدين الذي يتحدث عنه، إنما هو من صناعته هو، وليس هو الدين في صفائه الأول، وإذا كان الدين يتعرض للصناعة من قبل أركون، فإنه لا يستغرب أي موقف من النصوص الشرعية، ومن ذلك نقد النصوص الشرعية، ونقد القضايا والأحكام والاعتقادات التي تحويها النصوص الشرعية. إذًا فهو يقبل الدين بصورة رمزية من صناعته الخاصة، أما الدين الذي أتى به الرسول ﷺ ونقله صحابته إلى من بعدهم، وهكذا من جيل إلى جيل، حتى وصل إلينا، محفوظًا في كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، ومشروحًا في كتب علماء الإسلام، كل هذا يقام عليه النقد، (وحده النقد الحديث)[2]، هو الذي يكشفها على حقيقتها، مع العلم أن هذا النقد كما يرى مترجم أركون لا يزال عندنا ضعيفًا وأعلامه قليل[3]، إلا أنه مهم وضروري إنه (يعرض نفسه اليوم أكثر من أي وقت مضى.. كمراجعة بطولية للماضي والحاضر على السواء وهذه المرجعية النقدية الصارمة ينبغي ألا تمهل أي ترسب ... باختصار: ينبغي تغيير كل شيء من أساسه)[4].

وهذا النقد الأركوني يقوم على مرحلتين: الأولى تفكيكية، والثانية تركيبية.

التفكيكي يقوم على نقد كل شيء من الماضي، أما التركيبي فيقوم بتقديم (بديل ذا مصداقية)[5]، وقد رأينا أحد البدائل التي ركبها في اليوم الآخر،

(١) الإسلام، أوربا، الغرب، ص ١٨١.
(٢) انظر: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص ٨٤.
(٣) انظر المرجع السابق ص ١٤٣.
(٤) الإسلام، أوربا، الغرب ص ١١٩، وانظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٧٤.
(٥) المرجع السابق ص ١١٨.

فهو لم يقبل بالصورة الواردة في النصوص الشرعية، فنقدها عن طريق التفكيك ثم ركب صورة بديلة عقيمة، والناظر إلى نشاط أركون يجده يفكك كثيرًا ولكنه يركب قليلًا وبصورة عقيمة، ونقد النصوص الشرعية وتفكيكها عملية سهلة من شخص لا يؤمن بكل القضايا الدينية بصورتها النبوية، وهو نقد من باب التكذيب بآيات الله، الذي لم يسلم منه عصر، ولم تخل منه أمة، ولكن أركون يستبدل مصطلح التكذيب بالتفكيك، ويلح على عمل تفكيكي واسع كما يقول: فقد (آن الأوان للانخراط في أكبر عملية تفتكيك في تاريخنا الفكري والثقافي.. وبعد عملية التفكيك تجيء التركيب أو إيجاد البديل..)[(١)]، ومع أن أركون يزعم أنه سيأتي بالتركيب، إلا أنه لعقم النقد، وعقم البديل الذي أتى به، بل مع القدرة على إيجاد هذا المركب جعله يتساءل (كيف يمكن لنا أن نفكك عن طريق معاول النقد العلمي هذا الإسلام – الملاذ، هذا الإسلام– الملجأ والوسيلة في الوقت الذي يشكل الأمل الوحيد بالنسبة لملايين البشر من رجال ونساء؟ أقول ذلك وبخاصة أننا لا نستطيع أن نقدم عنه بديلًا ذا مصداقية؟ هذه حيرتنا، وهذه هي بلبلتنا الآن)[(٢)]، ولا يعادل عجزه في التركيب إلا عبثيته وسفسطته في النقد والتفكيك، تلك العبثية والسفسطة التي تميزت بها تفكيكية القرن العشرين.

ولكن لماذا التفكيك والنقد الذي يقوم به أركون؟ ولماذا كل هذه الأهمية له؟

ينوع أركون في ذكر الأسباب وكذلك مترجمه، ولكنها تعود إلى أصل واحد، أصل ظاهر غير مخفي، يدور حول التخلص من الإسلام.

يعلن أركون أنه يهدف من نقده وتفكيكه إلى «زحزحة الوحي» من أرضيته التقليدية المعروفة إلى أرضية التحليل الألسني[(٣)]، أو إلى إنزال

---

(١)الإسلام، أوربا، الغرب ص ٢٠٠.

(٢)المرجع السابق ص ٨٦.

(٣)انظر: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص٥٥.

الكتاب من مكانته المقدسة المتعالية إلى صورة تجعله مثل أي كتاب أرضي[1]، والوصول به إلى مقاربة أنثربولوجية[2]، بعيدًا عن النظرة الدينية، أو من أجل «تحييد العقائد» كما يقول مترجمه[3]، أو من أجل فتح «السياج الدوغائي المغلق» والمقصود به الإسلام[4]، وتخليص المسلمين منه[5]، أو كما يقول أركون: (ما أريده فعلًا، هو أن أثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة، فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل، بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي..)[6]، أي الوصول إلى (فكر إسلامي محرّر..)[7].

وهذه هي النوايا والغايات والمقاصد التي تحرك فكر أركون، تنوع في المصطلحات والمقصود واحد يتمحور في نبذ الإسلام والانفصال عنه، أو كما يقول أركون إحداث قطيعة مع الإسلام.

ومفهوم القطيعة من المفاهيم التي أخذها أركون من الفكر الغربي المعاصر، وخاصة من ميشيل فوكو، وهو مرتبط بمفهوم الإبسمتية، فمفهوم الإبسمتية (يطرح - كما يقول، مترجمه هاشم - مسألة قطعية/ والاستمرارية في تاريخ الفكر، وهي مسألة ابستمولوجية عويصة، بل ومن أهم المسائل التي تشغل البيئات الابستمولوجية الغربية حاليًا ... فهي تدور كلها حول مسألة القطيعة في تاريخ العلوم وكيفية تفسيرها.. متى تحصل القطيعة في تاريخ فكر ما ؟ ما هي الشروط الموضوعية التي ينبغي توافرها

---

(١) انظر: المرجع السابق ص ٥٦، ٥٨، ٥٩.
(٢) انظر: المرجع السابق ص ٧٩.
(٣)انظر أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص ٧٢.
(٤) انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص ١٢.
(٥) انظر: المرجع السابق ص ٣٦.
(٦) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٥٦.
(٧) المرجع السابق ص ٥٨.

لكي تحصل القطيعة: أي لكي يتوقف الناس فجأة عن التفكير بالطريقة التي كانوا يفكرون بها سابقًا منذ مئات السنين)[1]، هذا المفهوم أخذ به أركون من أجل تطبيقه على الإسلام مع حرصه الشديد على إحداث هذه القطيعة في داخل الإسلام ذاته، أي أن يتوقف المسلمون عن كل الاعتقادات وطرق التفكير والنظر في الأشياء ويتم إلغاؤها والانتقال إلى اعتقادات جديدة وطرق تفكير جديدة ونظرة جديدة للأشياء، وهذه القطيعة تحدث عندما تتوقف شروط إنتاج الإبسمتي -النظام المعرفي- القديم وتماسكه، يعني أنه لا بد من تحطيمها واستبدالها بشروط أخرى تنتج نظامًا أبسمتيًا جديدًا، وأركون يرى أن هناك بدايات قطيعة لكنها لازالت دون المستوى المطلوب (إن القطعيات الاجتماعية والثقافية الحاصلة في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة لم تجتز بعد مرحلة اللاعودة كما هو عليه الحال في المجتمعات الأوربية أو الغربية، فالماضي القريب وحتى البعيد والأكثر بُعدًا ليس مجرد مادة للفضول التاريخي والبحث العلمي وحسب، وإنما هو منتعش في اللغات والخطابات .. وكذلك في الشعائر والطقوس ...)[2]، وهذا الماضي القريب، أو النظام المعرفي القديم، ذو طبيعة معينة حيث (لا يزال نمط التحسس والإدراك الأسطوري بالإضافة إلى المعرفة الأسطورية التي تغلب الخيال على العقل، يسيطر على قناعات واسعة من الطبقات «الشعبية»حتى الآن)[3]، إذًا فالنظام القديم لازال مسيطرًا، والقطيعة لم تتم، ولكن هذه القطيعة لا بد منها، وأركون كما يقول هاشم: (يدعو المسلمين إلى التفكير جديًا بمسألة القطيعة الابستمولوجية مع اللاهوت القروسطي والفضاء العقلي القديم. فعلى ضوء هذا التفكير يتوقف مستقبل المجتمعات الإسلامية والعربية ..)[4] وكل مشاريع أركون

(١) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص ٧.
(٢) الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد ص ٢١.
(٣)المرجع السابق ص ٢١.
(٤) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص ١٠٥.

أركون يهدف من خلالها التمهيد لهذه القطيعة[1] والمساهمة في إيجاد (طفرة معرفية) تحرر الباحث من كل المسلمات واليقينيات[2]، وبهذا نصل إلى ما وصل إليه الغرب الذي استطاع وضع العقل في فضاء من العمل محررًا من كل معطى للوحي[3]، ونصل إلى ما وصل إليه الغرب من حداثة، هذه الحداثة التي بدأت عام ١٨٠٠م وخلفت خلفها عصورها الوسطى، بينما لا زلنا نحن في هذه العصور، (وانظر إلى هذا التفاوت الابستمولوجي الهائل بين كلتا ضفتي البحر الأبيض المتوسط!!.. أناس يتخبطون في متاهات العصور الوسطى وأناس يتحدثون عن تخمة الحداثة...)[4].

لقد فقد أركون كل مبادئه ومعتقداته وضحى بها تمامًا أما الحضارة الغربية، لقد تمكنت منه الثقافة الغربية في جانبها الإلحادي عمومًا والماركسي على وجه الخصوص بصورة جعلته ينفصل تمامًا عن الإسلام، ويسعى بكل جهد إلى هدمه باستخدام كل وسيلة.

وكل من رفض طريقته ومنهجه وأسلوبه فذلك لعيب فيه، لأنه لازال تقليديًا حتى إن كان يملك أكبر الشهادات، وأعظم المناهج، وتفتح ذهني وعقلي كبير، فمنهج أركون النقدي منهج علمي ثابت ومفروغ منه، ومن لم يقبله فَلهيمنة الوعي الأسطوري عليه[5]، ولانغماسه في الحس العلمي فلا يستطيع وضع مسافة بينه وبين معتقداته[6]، وليت أركون وضع هذه المسافة بينه وبين أفكاره أو بالأصح أفكار الماركسيين المطورة، فراجعها وتفحصها، قبل أن يحولها إلى منهج علمي معصوم يطبق على الإسلام وعلى العقائد وعلى نصوص الوحي، ولكن هيهات، فقد تمكنه منه، فأصبحت

---

(١) انظر: المرجع السابق ص ١٠٦.
(٢) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، والحديث من وصف هاشم لأركون ص ١٤٥ .
(٣) انظر: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص ١٢٨.
(٤) الإسلام، أوربا، والغرب ص ٢١.
(٥) انظر الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص ٢٠٤.
(٦) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ١٠١.

تسيره دون أن يسيرها، وتستخدمه دون أن يستخدمها.

وموقف أركون هذا، لا يختلف في جوهره عن أكثر المواقف الفلسفية والعلمانية المشهورة، ونقف وقفة موجزة مع أهم الأدوات التي يستخدمها أركون في نقده للإسلام ونصوصه، وهو مصطلح «القطيعة الإبستمولوجية» أي إحداث قطيعة مع نظام فكري قديم، وإنزاله ذلك على الإسلام ونصوصه، أي إحداث قطيعة مع الإسلام وما تحويه نصوصه:

هناك عدة قضايا يكذبها الواقع والحسّ ومعرفة أحوال الأمم، فإن القطيعة إذا أمكن حدوثها في العلوم الدقيقة، بل هو ما حدث فعلًا، إنما حدثت لأن ما كان من أنظمة قديمة كان مليئًا بالأخطاء، ومبني على تصورات غير علمية، وعندما كُشفت هذه الأخطاء، وبدأ العلم يقوم على التجربة، تقلصت الأخطاء وكان من الضروري الانفصال عنها والقطيعة معها.

ولكن في مجال العقائد النظر إليها يختلف، فهي أمور لا تحتمل التجريب الحسي وإنما تعتمد على خبر من السماء، مع أن العقل قد يصل عن طريق النظر العقلي إلى أسس هذه العقائد، مثل الإيمان بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر، وهذه العقائد إذا أتت من الله سبحانه وتعالى، وثبت عند البشر أنها من الله سبحانه وتعالى، فإنها من الأخبار التي لا تتغير ولا يمكن أن يحدث معها انقطاع، ولا يمكن كذلك إحداث انقطاع مع آثارها ، أو مع النظام الذي تؤسسه فيحرك حياة الناس، وكل انقطاع أو محاولة للانقطاع عنها فهكذا سيكون على حساب تلك العقائد، والدخول في باب الإلحاد والكفر بالله، ومن ثمّ إدخال البشرية في فساد عظيم لا يمكن حله كما ذكر أركون بنفسه ذلك.

ونلحظ أن الاهتمام بالقطيعة مع الإسلام سببه الحرص على الدخول في حضارة العصر، فهل فعلًا هي ضرورية للدخول في حضارة العصر؟ وهل حضارة العصر تستحق أن تُضحي الأمة بكل دينها من أجل امتلاكها؟ لا

شك أن أدنى الناس فهمًا فضلًا عن العلماء والعقلاء، يعلمون أنه ليس شرطًا التخلي عن ديننا الدخول في حضارة العصر، فهذه أمم من حولنا قد دخلت في حضارة العصر دون أن تفرط في معتقداتها الباطلة مع أنها باطلة، مثل أهل الديانات الوثنية في الصين، واليابان وسنغافورة وغيرها، بل أوربا وأمريكا لم يكن دخولها إلى حضارة العصر فقط عن طريق نبذها لدينها ومعتقداتها، فإننا نعلم كثيرًا من مفكري أوربا، وأمريكا وعلمائها والمؤثرين فيها، على دينهم يحافظون عليه، ويتمسكون به، ويدافعون عنه.

وننتقل إلى الشق الثاني من المسألة: هل حضارة العصر تستحق كل هذه التضحيات من أركون وأمثاله، والتي وصلت بهم إلى الانفصال عن الدين؟ لا أدري لماذا أنظر إلى حضارة الغرب من قبل هؤلاء من جهة واحدة؟ لماذا لا ينظرون إلى حسناتها وسيئاتها، إلى تقدمها وتأخرها، إلى صوابها وخطئها؟ ويكفي أن ننظر إلى حال الإنسان في الحضارة الغربية لنعلم مدى آثارها السيئة على الإنسان الذي من أجله قامت؛ نعم قامت حضارة مادية عظيمة ولكنها كانت على حساب الإنسان، لأنها قامت على أنقاض الدين، وقامت على إبعاد الدين وإقصائه من حياة الإنسان، والإنسان يستطيع أن يفقد أشياء كثيرة ويتحمل فقدها، ولكنه يتحطم عندما يفقد الدين، وهذا ما حدث في الحضارة الغربية.

نعم نحن نأمل في قطيعة تامة مع كل أنواع الانحرافات والأخطاء، سواءً كانت من الشرق أم من الغرب، من تراثنا أم من تراث غيرنا، من الماضي أم من الحاضر، إننا نأمل في هذا، وندعو إليه، ونحاول إحداثه بكل وسيلة، وفي الوقت نفسه نسعى إلى الاتصال والاستمرار الصحيح لكل أنواع الصواب في أي مكان كان ومن أية جهة كانت، ويبقى من أعظمها والذي لا حياة حقيقية للبشرية إلا بها – العقيدة الإسلامية، والدين الإسلامي وكلام الله سبحانه وتعالى، وكلام رسوله ﷺ.

النقد الماركسي الحديث:

من أركون الماركسي الذكي - كما يعبر عنه مترجمه - إلى نصر حامد أبو زيد الماركسي الحرفي مع إلباسه ماركسيته اللباس اللغوي الحديث.

منذ أن ظهر علم اللغة الحديث مع دي سوسير بنظرياته الجديدة، أثر في كثير من المنهجيات والفلسفات، وامتدت على فروع فكرية مختلفة، في علم النفس، وعلم التاريخ، وعلم الاجتماع، والأنثربولوجيا والفلسفة.

وامتدت كذلك إلى بعض التوجهات الماركسية في الغرب، فأخذ بها بعضهم، ورفضها آخرون، وحدث بينهم انقسام بسببها.

وقد كان من بين المتأثرين بالماركسية في العالم الإسلامي الدكتور: نصر حامد أبو زيد، وهو إن لم يصرح بماركسيته، إلا أن أعماله الماركسية صريحة، لكنه أدخل عليها بعض جوانب على الألسنيات الحديثة، وإن كان أثر اللسانيات يظهر بوضوح في أعماله الأولى فهي ماركسية عقيمة وحرفية.

ونصر حامد في أعماله الأخيرة يشبه أركون تمامًا، حتى أن الناظر إلى أعماله يجد أنها معتمدة على إنتاج أركون بشكل كبير مع نقده لأركون في بعض المقالات.

لقد ظهر نصر حامد في السنين الأخيرة، ضمن التيار الذي يكذب بالنصوص الشرعية، وينقدها بكل جرأة، دون نظر على قداستها ومكانتها، ومع أن بحوثه لا ترقى إلى درجة من سبقوه، إلا أنه صادف ظروفًا ساهمت في إبرازه على الساحة حيث كان هناك نوع من المصالحة بين الأنظمة العلمانية من أجل مواجهة الأصولية، وإبراز أي عمل يقف ضد الدين حتى وإن كان عقيمًا.

رفضت له دراسات وأبحاث من أجل الحصول على الترقية، لما فيها من انحراف ديني، وضعف علمي، ومنع من الترقية، فقامت هجمة علمانية في

الصحافة على من حرموه، وانهمرت المقالات في أغلب المجلات والصحف ذات التوجيهات العلمانية المختلفة، فاشتهر اسمه على الساحة، مع أن كثيرًا ممن يسمعون أو يقرأون عنه لم يتجاوزوا ذلك إلى قراءة كتبه والنظر إليها حتى يكشفوا حقيقتها.

إذا أردنا أن نكشف عن موقف نصر حامد من النصوص الشرعية، ذلك الموقف المتمثل في نقدها والتكذيب بها، فيمكن أن نتصوره بوضوح من خلال محورين يتعامل معهما وبهما نصر حامد، وأحدهما أقرب إلى الرؤية والتصور، والثاني أقرب إلى المنهج والتطبيق العملي.

الأول: تاريخية النص.

الثاني: المنهج اللغوي الحديث، أو علم اللغة الحديث «اللسانيات».

وتاريخية النص، مفهوم ذو بعد ماركسي- مشهور، متأثر بالتاريخية الماركسية، التي تحاول أن تجعل كل شيء مصدره الواقع وعلاقات الإنتاج وتفاعلات الاقتصاد، أما «المنهج اللغوي» فهو ينتمي إلى الحقل الذي افتتحه دوسوسير، عالم اللغويات المشهور، وقد نتج عنها نظريات مختلفة في اللغة، ومدارس جديدة، وكان من أشهر ما أتى به، هو وضع «الدال والمدلول» مكان اللفظ والمعنى، مع تركيزه على جعل الدال عندما يدل على شيء فإنما يدل عليه بصورة منطبعة في الذهن هذه الصورة ليست الشيء ذاته، وهذه الصورة تتغير من وقت إلى وقت حسب الظروف المعاشة والمؤثرات المحيطة بالإنسان.

ثم إن سوسير وأتباعه والمتأثرين بنظرياته، أعطوا اللغة قوة تأثير غريبة فهي تتحكم في بناء المعنى وإنتاجه بصورة لا يستطيع الإنسان الانفكاك عنها، أو عن تأثيرها في بناء تصوراته أو أحكامه، ولا يمكنه التخلص منها إلا إذا كسر النظام اللغوي وأنتج نظامًا لغويًا آخر..

هذان البعدان موجودان عند أركون وإن كان بصورة موسعة مع إضافة أبعاد أخرى، والبعد الثاني مؤثر على كثير من المتأخرين، والآن النظر إلى

نشاط نصر حامد في ضوء هذين البعدين أو المحورين:

إن أغلب أعمال نصر حامد تدور حول القرآن الكريم، بداية «بالاتجاه العقلي في تفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، ثم «فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي»، ثم «مفهوم **النص**» و «**نقد الخطاب الديني**» وغيرها، لهذا السبب لم نحب أن نغفل دراسته ضمن بحثنا هذا ، خاصة مع سيره في ركاب الفلسفة لا سيما بصورتها الماركسية.

المعتاد من هؤلاء البدء بنقد كل من سبقوه خاصة علماء الإسلام، ثم يبشر برؤيته الجديدة والوحيدة، ومن أكبر ما يأخذه على من ينقدهم هو تجاهلهم لأهم الجوانب (في إشكالية النص الديني -ولعلها من أخطرها على الإطلاق- البعد التاريخي لهذه النصوص ..)[(١)] وإهدارهم (للسياق الثقافي الاجتماعي للنصوص الدينية)[(٢)] وهذا النقد مركز على الجانب الإسلامي، إلا أنه ينقد الجانب العلماني السابق، لأنه لم يكن متنكرًا للإسلام بما فيه الكفاية، فعلمانيو النهضة شاركوا الاتجاه الديني في انتشار التوفيقية وساهموا في (تغييب كثير من الأسئلة، بل في تحريمها، خاصة تلك الأسئلة التي تتناول طبيعة الخطاب الديني الإلهي ودلالته)[(٣)] ولعجزهم (عن إحداث وعي علمي حقيقي بالتراث الديني خصوصًا، وعي ينقل الثقافة، كما ينقل المواطن الفرد، من حالة إلى حالة أخرى، ومن حالة « الوعي الديني الغيبي الأسطوري » إلى مرحلة «الوعي العلمي» بالظواهر الطبيعية والاجتماعية والإنسانية على حد سواءً)[(٤)].

---

(١) نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني** ص٨٢، ط ١، دار سينا، القاهرة عام ١٩٩٢م.

(٢) انظر: نصر حامد، **النص، السلطة، الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص٨٢ مبحث: **النص ومشكلات السياق**، ط ١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ١٩٩٥م.

(٣) المرجع السابق ص٥.

(٤) المرجع السابق ص٤١.

هكذا يتم تصفية كل الاتجاهات السابقة، وانتقاد كل النشاطات سواءً كانت إسلامية أم علمانية في العالم الإسلامي، وهذا يمثل نزعة غالية في الغرور وإبراز الذات وكأنه الوحيد صاحب الحقيقة مع عقم ما أتى به، إنه في إلغائه لكل من سبقه يعني أنه الوحيد الذي بيده الخلاص، ويمسك بشعلة النجاة، الوحيد الذي حوى المنهج العلمي، والوعي العلمي العقلاني، ثم إذا نظرت إليه، فإذا أنت أمام نشاط عقيم، ومسبوق فيه، وقال به أشخاص كثيرون، فلماذا كل هذا الإلغاء!!

إن هذا وسيلة للشهرة والظهور من أقرب طريق، وخاصة إذا أتبع هذا بنقد صريح للنصوص الشرعية، وتكذيب بها، وإلا فإن هذا المتبجح بكل هذا، والمدعي لنفسه بأنه أستاذ للكتاب والسنة، لا يحسن تخريج حديث للرسول ﷺ من مصادره الأصلية، وذلك على مدار كتبه كلها[1].

وإذا كنا سنركز على المحورين «تاريخية النص» و «المنهج اللغوي» فإنه لا ينبغي أن يغيب عن بالنا التصور العام عند الاتجاهات الفلسفية، ذلك التصور الذي يحرك الإنتاج الفلسفي ويؤثر فيه، وهو الزعم بأن النصوص الشرعية نصوص تخييلية، وهو أوضح ما يكون مع الاتجاهات الماركسية، ونبدأ الآن بالنظر إلى هذين المحورين:

الأول: تاريخية النص الديني.

يهتم نصر حامد أبو زيد بأحد أنواع البعد التاريخي للنص، وهو ما (يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص)[2] إن ما نفهمه – حسب كلام نصر– من منطوق النصوص تاريخي أي أنه فهم محدود بفترة

(١) انظر مثلًا: نصر حامد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن ص٧١-٧٠ حيث خرج الأحاديث من كتاب الكشاف للزمخشري والمقدمة لابن خلدون، ط ٢ ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت ١٩٩٤م.

(٢) نقد الخطاب الديني ص٨٣.

تاريخية معينة، وأنه محكوم بظروف تلك الفترة التاريخية، وهذه الفترة تتحكم في كل محتوياتها ومنها اللغة، وعلى هذا ففي فترة تاريخية أخرى يكون للنصوص مفاهيم أخرى. أما كيف عرف بعدها التاريخي؟ فذلك «نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة» ولو افترضنا جدلًا أن هذه اللغة تعتبر حسب الظروف التاريخية فهل يعني هذا أن تتغير الحقائق! فالشمس حقيقة موجودة، فلو تغيرت ظروف اللغة وتحولت معانيها، فهل يعني هذا تغير الشمس. ثم ألا يشفع لهذه اللغة القرآنية أي اللغة التي نزل بها القرآن أنها لغة كان القرآن بها وإذا كان كلام الله سبحانه وتعالى نزل بلسان عربي مبين، فلماذا يفترض أنه يتغير حسب ظروف التاريخ، بينما الحاصل أن التاريخ كله إنما يغيره كلام الله لا العكس. وأن كلام الله حق ثابت لا يتغير، لأنه كلام العالم بكل شيء، وإن تغير التاريخ، وتغيرت بعض المعاني مع تغيراته، فلا يعني ذلك تغير الحق الذي في كلام الله سبحانه وتعالى، وكلام رسوله ﷺ، بل هو حق ثابت يعود إليه المؤمنون وتتمسك به الطائفة الناجية إلى قيام الساعة.

ولكن الماركسية لا تعترف إلا بالواقع المادي، وتحولات التاريخ، والديالكتيك التاريخي، وتلغي أية صلة بين البشر وبين خالقهم، إنهم يسعون إلى قطع هذه الصلة وإلغائها، وهذا ما نشاهده بوضوح مع نصر حامد.

نصر حامد يفصل القرآن عن المتكلم به وهو الله سبحانه، ولكن بطريقة عصرية، وبهذا يثبت أرضيته أي انتسابه إلى الأرض، وتاريخيته أي خضوعه لقوانين التاريخ، وهذا الفصل مشهور عند الماركسية لأنها لا تؤمن إلا بالمادة، ومشهور في الدراسات اللغوية الحديثة فهي لا تعترف بالقائل وتهتم بموته، أو (موت المؤلف) كما يقولون، وإن كان هذا قد يقبل الأخذ والرد في نصوص البشر، فإنه في كلام الخالق سبحانه وتعالى غير مقبول أبدًا، أما نصر حامد وأصحابه فباسم «المنهجيات العلمية» أي «الماركسية»، يفعلون

ذلك يقول: (قد يقال -وتأمل لهذه الصيغة- إن النص القرآني نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصدره، لكنه رغم ذلك يظل نصًا لغويًا ينتمي لثقافة خاصة)[1]، على هذا الكلام فإذا صدقنا بأنه نص له خصوصيته -وإن كان لا يحتمل ذلك- فإنه يبقى نصًا لغويًا، أي خاضع للتاريخ وبهذا فهو قابل للتغير والتبدل، ولكن يعترض هذا الكلام أن الله تعالى أخبرنا بأنه قد حفظ كتابه قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] وهنا يتحول هذا الماركسي إلى مفسر. وبكل سهولة يحل هذه الإشكالية وبجرأة متناهية فيقول: (لا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث، والترغيب على أهمية هذا «الحفظ» وفهم «الحفظ» بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية فهم يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته من حيث أنه في جوهر الدين أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض..)[2] وهو يرى أن الله لم يعد له شأن في هذا الكون في تدبيره وتصريفه كما يشاء سبحانه، وهو ناتج عن تصور عقيم للخالق سبحانه وتعالى من قبل هؤلاء الماركسيين، فهو لا علاقة له بهذا الكون، المحرك الفعلي والمدبر الفعلي هو علاقات الإنتاج وتفاعلات المادة، ولذا فلا بد من إلغاء السماء، وإلغاء تدبير الخالق سبحانه وتعالى، ومن ذلك علاقة الرب سبحانه بكلامه ولهذا يرى نصر أن (أي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة)[3] والكلام الإلهي المقدس لا يعنيه (إلا منذ اللحظة التي «تموضع فيها بشريًا»)[4].

إن نصر لا يقبل بكلام إلهي تكلم الله به، وأنزله إلى خلقه، وتكفل

---

(١) مفهوم النص ص١٨.

(٢) النص، السلطة، الحقيقة، ص٧٠.

(٣) المرجع السابق ص٩٢.

(٤) المرجع السابق ص٩٧.

بحفظه، ولذا تسقط قداسته وحفظه وحقائقه؛ لأنه قد تحول إلى نص لغوي كأي نص لغوي آخر، وبهذا فهو نص تاريخي، يخضع لظروف التاريخ وثقافته، وبهذا يصح عليه ما يصح على غيره، وينطبق عليه ما ينطبق على غيره.

تاريخية النص عند نصر حامد- ومن ذلك تاريخية النص الشرعي- لا تتم إلا بعد هذا الفصل، فصل الخالق عن خلقه، وفصل المتكلم عن كلامه، فإذا تم هذا الفصل أتى دور التاريخية وعجبها يقول: (إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقًا عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة..)[1] وإذا أردنا فهم النص القرآني -كما يزعم نصر- فإن ذلك يتم من جهتين (الواقع والثقافة) (الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول والثقافة التي تتجسد في اللغة)[2] إذا تم إلغاء صلة الكلام بقائله وهو الله سبحانه وتعالى، وعند ذلك نعرف أن هذا الكلام قد تمثل المفاهيم والتصورات في الواقع الذي تكونت فيه، ولهذا فهو متأثر بهذا الواقع وهذه اللغة، وبهذا أصبح منتجًا ثقافيًا، أي كلام منتج من قبل الواقع والثقافة، وإذا تذكرنا الماركسية، وكيف أنها تفسر كل الأحداث الثقافية والفكرية، والأديان والتصورات، أنها من إنتاج الواقع بقوانينه الصارمة والحتمية، عندها نعرف حقيقة هذا الموقف.

إذًا فعلى زعمه لم يكن القرآن معبرًا عن حقيقة ثابتة، ولا عن مفهوم حقيقي، وإنما تبنى تصورًا عن طريق لغة وثقافة كانت موجودة.

وبهذا التصور الماركسي يتحول كل شيء إلى منتج ثقافي، منتج من قبل الواقع وثقافته المتجسدة في اللغة، النص الشرعي منتج ثقافي، والرسول ﷺ

---

(١) مفهوم النص ص٢٤.

(٢) المرجع السابق ص٢٤.

كذلك فهو (ابن المجتمع ونتاجه)[1] أي أنه لم يحدث له من الله اصطفاء أو اختيار أو تفضيل، وكذلك النبوة فإنها خاضعة لهذا التصور بخلاف نظرة أصحاب الخطاب الديني فهم ينظرون إليه بنظرة (تعزل الظاهرة عن سياقها التاريخي وتعزل النبي عن ظروف واقعه الموضوعية)[2] وعند مناقشته لإعجاز القرآن كان مما توصل إليه (أن مفهوم «الصدق الداخلي الذاتي» للوحي مفهوم أضفته الثقافة إلى النص بعد أن تقبلته وحولته إلى أن يكون «النص» بالألف ولام العهد..)[3]، إن كل شيء من إنتاج الواقع، ومن خلق الواقع وصناعته، (الواقع إذًا هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولًا والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة..)[4] وهكذا قام منهجه، قام على إلغاء[5] قائل النص والمتكلم به وهو الله سبحانه، وألغى كذلك الرسول ﷺ فإذا (كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص -الله- محور اهتمامه ونقطة انطلاقه فإننا نجعل المتلقي -الإنسان- بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي -هو نقطة البدء والمعاد..)[6] والأصح أن يضع الواقع مكان الإنسان، لأنه حتى الإنسان في منهجه ليس له دور.

لقد أطلنا مع الأمر الأول، لأنه ذا صلة بأغلب الشخصيات المعاصرة، فقد طغى عليهم أثر الواقع وقدرته على إحداث أشياء كثيرة، وكأنه خالق جديد ورب جديد.

---

(١) المرجع السابق ص٥٩.

(٢) مفهوم النص ص٦٢.

(٣) المرجع السابق ص١٣٨.

(٤) نقد الخطاب الديني ص٩٩ وانظر: النص السلطة، الحقيقة ص١٠.

(٥) انظر: مفهوم النص ص٢٦.

(٦) نقد الخطاب الديني ص١٨٩.

الثاني: المنهج اللغوي.

بما أن (القرآن نص لغوي)[1] بمفهومهم الخاص، ونص متأثر ببنية الثقافة، بعيدًا عن صورته الإلهية التي يرى أنها لا تمت لنا نحن البشر بصلة، إن ما يهمنا هو ما بين أيدينا وهو عبارة عن نصوص لغوية[2] وبما أن عمله هو في (مفهوم النص) الذي هو (ليس حقيقته إلا بحثًا عن ما هية «القرآن» وطبيعته بوصفه نصًا لغويًا)[3] فإن (الدراسة الأدبية -ومحورها مفهوم «النص»- هي الكفيلة بتحقيق «وعي علمي») أو ما يسميه أحيانًا «منهج التحليل اللغوي»[4]، الذي افتتحه دوسوسير وخاصة في مسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى والتي استبدلها بالدال والمدلول اللذين (يمثلان جانبي العلاقة اللغوية -أو الوحدة اللغوية- التي لا تدل على «شيء» بل تحيل إلى مفهوم «ذهني» هو بمثابة «المدلول» دون الشيء وكذلك «الدال» ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب بل هو «الصورة السمعية»)[5] ويتبع نصر حامد هذا الاجتهاد السوسيري بتأييد نهائي لأثره يقول عن هذا التصور أنه (أنهى وإلى الأبد التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم..)[6] وأصبحت (اللغة تمثل النظام المركزي الذي يعبر عن كل المظاهر الثقافية).

الماركسية ذات طبيعة حتمية، كل أحكامها جازمة ونهائية وقطعية وإلى الأبد، ولا أظن أن أصحاب المنهجيات الغربية يقطعون بمثل هذا القطع الذي أتى به نصر حامد.

وإذا كان قد قضى سوسير على المفهوم القديم، فإنه لا يزال قائمًا عند المسلمين أو أهل الجهل المركب كما يصفهم وسبب ذلك أن موقفهم (يصدر

---

(١) انظر: مفهوم النص ص٩.

(٢) انظر: النص السلطة، الحقيقية، ص٩٢، ص٩٧.

(٣) مفهوم النص ص١٠.

(٤) انظر المرجع السابق ص٢٥، ص٢٧.

(٥) النص، السلطة، الحقيقية، ص٧٩.

(٦) المرجع السابق ص٨٠.

عن تصور لطبيعة اللغة عفا عليه الزمن، وصار من مخلفات العصور الماضية، سواءً تلك التي كنت ترتع في بقايا الفكر الأسطوري..)[(١)].

إن علم اللغة الحديث كما ينقله نصر يفيدنا بأن النصوص الدينية نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة، وقد تم إنتاجها طبقًا لقوانين تلك الثقافة[(٢)].

وعلم اللغة الحديث يرى (أن المفردات اللغوية لا تشير إلى الموجودات الخارجية ولا تستحضرها ولكنها تشير إلى المفاهيم الذهنية، لذلك قد تشير اللغة إلى مدلولات ليس لها وجود عيني، وفي اللغة العربية دوال لغوية مثل كلمة «العنقاء» ليس لها مدلول عيني واقعي. والذين يستدلون على وجود ظواهر السحر والحسد بوجود الألفاظ الدالة عليها في النص الديني يقعون في خطأ التسوية بين الدال والمدلول..)[(٣)] ومما يقوله كذلك علم اللغة الحديث بعد أن ثبت أن (النصوص الدينية نصوص بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها (فهي) بالضرورة نصوص تاريخية. بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تُعَدُّ جزءًا منه. من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل...) و (اللغة -الإطار المرجعي للتفسير والتأويل- ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع)[(٤)] وبهذا تتحرك تتحرك كل النصوص الموجودة بتلك اللغة حتى النصوص الدينية (إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها «تأنسنت» ... إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في «المنطوق» متحركة

---

(١) المرجع السابق ص٧٦.
(٢) انظر: **نقد الخطاب الديني** ص١٩٣.
(٣) المرجع السابق ص٢٠٦.
(٤) المرجع السابق ص ١٩٨.

متغيرة في «المفهوم» ..)[1] وهذا الكلام فيه حق وباطل بسبب الإجمال الذي يوجد فيه، والذي لا يتسع المكان لمناقشته، ولكن نكتفي بأهم ما فيه، والذي يعتبر مفتاحًا لما بعده، وهو أن الألفاظ أو الدوال إنما تشير إلى معنى ذهني ليس له حقيقة في الخارج، واستدل على ذلك بالعنقاء ثم خرج إلى أن اللغة فقط تشير إلى مفاهيم ذهنية.

في البداية لا يكفي الاستدلال على لغة واسعة، أنها تدل على معانٍ ذهنية عن طريق مفردة واحدة فيها، يتفق أهل هذه اللغة بأنها لا حقيقة لها، وإذا أراد أن يحول كل اللغة إلى معانٍ ذهنية فلا بد أن تكون الشواهد كثيرة حتى تكون قادرة على كسر المفهوم القديم.

مع أن علماء الإسلام يفرقون بين ألفاظ ومصطلحات لا تدل على حقائق ثابتة وإنما تدل على معانٍ ذهنية، تصورها من وضع تلك المصطلحات، وبين ألفاظ أخرى ومصطلحات تدل فعلًا على حقائق ثابتة، وهذه الحقائق مصدر معرفتنا لها الحسّ والتجربة، أو الخبر الصادق من السماء، ومن الحقائق الثابتة، ما ورد في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، لأنها حقائق ترجع إلى علم الله بها، فهو يعلم كل شيء، وقد أخبرنا ببعض ما يعلمه عن طريق أنبيائه، ولكن أكثر الاتجاهات الفلسفية لا تقرّ بعلم الله سبحانه وتعالى تبعًا لمواقفها المنحرفة من الإيمان بالله، وبهذا قالت مثل هذه الأقوال.

وإذا كانت هذه النظرية خرجت في الغرب، واعتمدت على نصوص ومصطلحات وألفاظ، ذات مدلول ذهني فقط، فإنه لا يجوز إلغاء كل الحقائق التي تدل عليها اللغات عندهم أو عندنا بسبب وجود بعض الألفاظ ذات مدلول ذهني فقط، بل المنهج العلمي يفترض التقسيم، فهناك ألفاظ ومصطلحات تدل على معانٍ ذهنية، وهناك ألفاظ ومصطلحات تدل على معانٍ حقيقية، منها ما ورد في الشرع عن طريق الأنبياء -عليهم السلام.

---

(١) المرجع السابق ص٨٤، وانظر ص ٩٣.

والمنهج الغربي اللغوي الحديث، لازال من المناهج التي تحتاج إلى التفصيل حتى يتميز السليم من غيره، والصواب من غيره، وحتى نكشف تلاعب المتلاعبين بهذه المناهج، والذين ركزوا على وجهها القبيح والخاطئ وأنزلوه على كلام الله سبحانه وتعالى، وكلام رسوله ﷺ.

فلا يكفي فقط أن ننتزع تلك المناهج من بيئتها ونحفظها ونطبقها بدون وعي على أي نص كان، كما يفعل نصر حامد، ودون تفريق بين المختلفات، ودون فحص لتلك المناهج يكشف أن ناقلها قد فهمها، وعرف مداخلها ومخارجها وظروفها، ومحاسنها وعيوبها، إننا لا نرى إلا الأخذ والنقل دون أن يحسّ المطلع عليهم بأن لهم جهدًا في فحصها والتأكد منها.

نأخذ مثلًا من تطبيقات نصر حامد السيئة لمنهجه النقدي والتفسيري في الوقت نفسه على النصوص الشرعية:

عند حديثه عن بعض الآيات القرآنية التي تبين لنا بعض القضايا الاعتقادية، يقول بأنها تتحدث (عن الله بوصفه ملكًا [بكسر اللام] له عرش وكرسي وجنود، وتتحدث عن القلم واللوح. وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثابت – الحديث النبوي – تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي والعرش، وكلها تساهم – إذا فهمت فهمًا حرفيًا – في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس ...)

ويبقى قوله «فهمًا حرفيًا» يحتاج إلى تفصيل إلا أننا نجد أنه يقصد أن فهم الصحابة والسلف الصالح هو الفهم الحرفي الأسطوري وفي الوقت نفسه يلتمس لهم العذر لأن مفاهيم تلك النصوص (كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة .. ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك، لكن من غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها

لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري ..)[1]، هذا ما توصله إليه منهجيته، دون تفريق بين الحق والباطل، ودون تفريق بين ما أخبرنا الله به فلا يتغير، وبين ما يصنعه البشر ويحتمل التغير. ولا فرق في ذلك بين نصوص العقائد ونصوص الشرائع، ولا فرق بين نصوص نبوية، وبين نصوص بشرية متنوعة.

وإذا كان مثالنا عن نصوص في باب الاعتقاد، فإنها كذلك لا تخرج عن المنهج، فمنهجه ثابت، وكل شيءٍ يتغير أمامه، وأما مقولة «لا اجتهاد في مجال العقيدة» (فهذا ما يعلنه الخطاب الديني متجاهلًا أن العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر)[2]، ومع أننا لا نعترض كثيرًا على أن أكثر العقائد كانت مرتبطة بأوضاع عصرها، لأنها عقائد باطلة، وليست عقائد من وحي السماء، وإنما الاعتراض على العقائد الثابتة عن طريق أنبياء الله ورسله، وهذا ما يريده نصر حامد ويركز عليه وينقد أهله، وينقد الخطاب الديني المعاصر الذي مازال (يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتمادًا على فهم حرفي للنص، ومازال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصوجانه ومملكته وجنوده الملائكة، ومازال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين، والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال، والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صورة العقاب والثواب، وعذاب القبر ونعيمه، ومشاهد القيامة، والسير على الصراط .. إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية)[3] ولا أدري لماذا يتهمها بالأسطورية ما دام أنه يرى أن المعنى يصنعه الواقع، وأن كل عصر له معاني ينتجها واقعه، فلماذا تصبح معاني نصر حامد علمية وخارجة عن الأسطورة، مع أنه حتى المعاني التي أتى بها إنما هي حسب رأيه ليست

---

(١) نقد الخطاب الديني ص ١٩٨ – ١٩٩

(٢) النص، السلطة، الحقيقة ص ١٣٤ – ١٣٥.

(٣) مفهوم النص ص ٦٣.

حقيقية وإنما هي تصورات ذهنية من إنتاج الواقع، أليس نصر حامد وفكره خاضع كذلك لآثار هذا الواقع، وعلى هذا تبقى أراؤه من إنتاج هذا الواقع، وتبقى ذهنية، فلماذا يجعلها خارجة عن الأسطورة وداخلة في المنهج العلمي الحقيقي؟

وبهذا نصبح مع نصر حامد في عالم من المعاني الذهنية التي ينتجها الواقع دون أن يكون هناك حقائق ثابتة، ونصبح في عالم من الفوضى الذي يتخبط دون حقائق ثابتة تضبط حركته ومسيرته.

إذا كانت العقائد هي عقائد أسطورية، وصور ذهنية لا حقيقة لها، فمن باب أولى غيرها، بل إن المطلع على مجموع كتب نصر حامد، يلاحظ أن نصر يجعل الإسلام كله من باب التصورات الذهنية التي لا حقيقة لها، وإنما كان لها ظروف جعلتها تتشكل بهذه الصورة، مستدلًا على هذا باستدلالات غريبة للغاية، تكشف عن سذاجة علمية غريبة وكمثال يتساءل في موضوع فيقول: (لماذا العودة إلى دين إبراهيم؟ .. لقد كان البحث عن دين إبراهيم في حقيقته بحثًا عن الهوية الخاصة للعرب، وهي هوية كانت تهددها مخاطر عدة أهم هذه المخاطر هو الخطر الاقتصادي النابع من ضيق الموارد الاقتصادية ..)[1].

إذًا فقيام دين عظيم، هو الإسلام، كان في أصله هروبًا من مخاطر اقتصادية، وليس في المسألة وحي من السماء، أو دين من رب العالمين، وإنما ناتج عن ظروف اقتصادية معينة، ولا أظن أن الماركسية الغربية بمثل هذا الضيق وهذه السطحية الغريبة في تفسير الظوهر العظيمة لديهم، ويأتي هذا الماركسي فيجعل هذا الدين ناتج عن هذه الأوضاع الاقتصادية الحرجة.

وهكذا تمّ إلغاء كل الإسلام، ونقده والتكذيب بنصوصه وعقائده وشرائعه تحت تأثير هذا المنهج الماركسي، بصورة عقيمة للغاية.

---

(١) علي حرب، النص والحقيقة، نقد النص ص ٧، ط ١ المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء ١٩٩٣م.

النقد التفكيكي :

نختم مبحث النقد بشخصية فلسفية جديدة، تمثل آخر النشاطات الفلسفية في العالم الإسلامي، نقف مع علي حرب صاحب «النقد التفكيكي» ، وسبب اختياره:

يعود إلى أمرين:

الأول: اهتمامه بالنص ومن ضمن ذلك النص الديني ومنه القرآن الكريم.

الثاني: أنه يمثل أشهر المتطرفين والغلاة في استخدام المنهج التفكيكي والنقد التفكيكي، وتطبيق ذلك على جميع النصوص ومنها النصوص الشرعية، يضاف إلى ذلك أنه أستاذ فلسفة، وصاحب كتابات متنوعة في الفلسفة.

الأمر الأول:

يعتني الدكتور علي حرب بالنص، وتقوم دراساته حول النصوص الفكرية والفلسفية، وسبب اهتمامه بالنصوص أن النص (لم يعد مجرد أداة للمعرفة، بل أصبح هو نفسه ميدانًا معرفيًا مستقلًا، أي مجالًا لإنتاج معرفة تجعلنا نعيد النظر فيما كنا نعرفه عن النص والمعرفة في آن. من هنا فهو يستأثر الآن باهتمام الباحثين، وينشغل به أهل الفكر على اختلاف ميادين عملهم ومجالات اختصاصهم)[(١)] النص (بات يشكل منطقة من مناطق عمل الفكر. وهذا ما يجعل منه منطقة من مناطق عمل الفكر)[(٢)]، وتصور النص عند علي حرب تحكمه رؤية (جديدة مفتوحة تستبعد منهجين كلاهما يقوم على الحجب والاستبعاد، فهي تستبعد أولًا المنهج اللاهوتي الماورائي الذي يعتبر أن الخطاب هو مجرد تعبير عن معنى قائم بذاته موجود في عقل أعلى أو متعال، إلهي أو إنساني يتصف بالمعنى والقصد، ونستبعد ثانيًا المنهج

---

(١) المرجع السابق ص ٨.

(٢) علي حرب. أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر ص ٣٣، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤م.

الواقعي الموضوعي الذي يحكم على النص بإسناد الخطاب إلى مرجع خارجي أو من خلال مطابقة الكلام لموضوعه .. وحدها النظرية الجديدة التي أوثر تسميتها «أنطولوجيا النص» تعيد الاعتبار في آن، للنص ولتفاسيره وقراءاته ..)[1]، منهج يهتم بالنظر إلى النص فقط، دون اعتبار لقائله والمتكلم به، ودون اعتبار لأي ظروف محيطة به، ويبقى الإشكال مع النصوص الدينية، فالنصوص الدينية لا تقبل الانفصال عن قائلها، فالقرآن هو كلام الله سبحانه وتعالى، والحديث هو من الوحي الذي تكلم به الرسول ﷺ، وأي نظرة إلى كلام الله أو كلام رسوله ﷺ تستبعد المتكلم تقع في محاذير كثيرة، فإن هذه النصوص لا تنفصل عن قائلها وعن مراده، وأي نظر إليها دون النظر إلى مراد الله ومراد رسوله ﷺ يفتح الباب للقول فيها بالظنون والأقوال الباطلة.

وعلي حرب مع اهتمامه بالنص على الصورة السابقة، إلا أنه يهتم أكثر بنقد النص، والنقد والنص مفهومان مصنوعان في حضارة الغرب، مفهومان مفروضان من قبل الثقافة الغربية، بصورة ضيقة معروفة في بعض المنهجيات الفكرية الغربية، وقد أخذ علي حرب هذين المفهومين وأنزلهما على الإسلام.

أي أن علي حرب لا يتعامل مع النص بصورته الواقعية المعروفة وإنما بصورته التي صنعتها بعض الاتجاهات الفكرية الغربية، فهو يتعامل مع «نص» صورته مصنوعة في فترة زمنية معينة، ومن قبل فئة معينة، وإذا أتى زمن آخر وفئة أخرى بصورة جديدة للنص، انتقلنا إليها، وهكذا.

بعد هذا ننتقل إلى الأمر الثاني وهو النقد التفكيكي، خاصة أنه أصبح من أهم المفاهيم المنتشرة في الفترة الأخيرة عند كثير من الاتجاهات، وإن كان أكثر في الجانب الأدبي، إلا أنه موجود كذلك مع الاتجاه الفلسفي، مع أن أهل الاتجاه الأدبي التفكيكي لا يفرقون بين النصوص، فالنصوص الأدبية

(١) علي حرب. النص والحقيقة. نقد النص ص ٢٠١.

والدينية والفكرية نصوص متساوية ينطبق عليها هذا المنهج، لكنهم يركزون نشاطهم فقط على النصوص الأدبية، ويرجع ذلك في أغلبه إلى طبيعة تخصصهم من جهة، ولظروف المكان الذي يعيشون فيه من جهة ثانية.

الأمر الثاني: النقد التفكيكي.

إذا كان علي حرب يتعامل باهتمام مع النص، فإن نقده للنص هو أهم ما يميز تعامله مع النص، وذلك تحت مفهوم جديد وهو «النقد التفكيكي»، والآن نحاول التعرف على هذا النقد:

في البداية ينبه علي حرب، ويكرر ذلك مرارًا بأنه لا يمارس النقد بصورته التقليدية،

فنقده (لا يقوم على نقد المذاهب والمدارس والأدلوجات على أساس التفريق بين الصحيح والفاسد، أو بين الصادق والكاذب، أو بين العلمي والخرافي) [1] وإن كان أحيانًا يذكر أهمية مثل هذا النقد، ولكنه لا يمثل أهمية كبيرة تعادل نقده الجديد، بل ويصب نقده اللاذع لمثل هؤلاء النقاد.

وهذه عادتهم جميعًا فلا بد من البدء بإلغاء الآخرين، وإلغاء المنهجيات الأخرى والتصورات الأخرى التي تخالفه، ثم يأتي وكأنه المنقذ وصاحب المنهج السليم.

يقول عن نقده بأنه يمثل (النقد الحديث كما مورس ابتداءً من كنط وكما تطور واغتنى بعده وبخاصة لدى المعاصرين بدءًا من نيتشه وانتهاءً بآخ المدارس النقدية) [2].

وتتمثل شخصيات النقد التفكيكي في نيتشه وهيدغر وميشال فوكو وأخيرًا جاك دريدا (الذي تبنى المصطلح وبرع في استثمار التفكيك حتى

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠١.

(٢) انظر علي حرب. النص والحقيقة. الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة ص ٢٣، ط ١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ١٩٩٥م.

اشتهر به) ويأتي أحيانًا معهم جيل دولوز[1] إضافة إلى الذين ساهموا في تشكيل التيار البنيوي فقد مارسوا هذا النمط من التفكير أمثال ألتوسير ولاكان وليفي شتراوس وبارت[2] وقد سبق أن تعرفنا على نيتشه وهيدجر مع عبد الرحمن بدوي، أما فوكو ودريدا وجيل دولوز وألتوسير ولاكان وليفي وبارت فهم من المتأخرين في الثقافة الأوربية، وأغلبهم يعيشون في مكان واحد، وبيئة واحدة، في فرنسا، ولهم تأثر كبير بالعلوم الاجتماعية الحديثة إضافة إلى علم اللغة الحديث الذي افتتحه دوسوسير، وكذلك يجمع بينهم إلغاء الإنسان أو إعلان موته، أو موت المؤلف، وذلك بعد أن أعلن نيتشه موت الله، وفي المقابل نجدهم يعلون من شأن بعض الأنظمة الفكرية واللغوية بصورة يجعلونها متحكمة في مصير البشر والفكر والمعرفة والتصورات إلى حد جعلها أشبه بالخالق المدبر لهذا الكون والمتصرف فيه.

نتتقل من النقاد إلى بعض الملامح العامة حول النقد عنده، ونرى تصوره للنقد، فالنقد عبارة عن (بحث في قبليات المعرفة وشروط إمكان الفكر ... يرمي إلى البحث في المؤسسات والأبنية والممارسات التي تتيح للخطابات أن تتشكل وتنتشر.... باختصار إن النقد بالمعنى الحديث بل الأحدث، هو قراءة في النصوص والتجارب لسبر إمكاناتها واستنطاقها عن مجهولاتها. وهذا هو النقد بالمعنى الأنطولوجي للكلمة ... يستقصي المجهول والمغيب والمستبعد ...)[3] وبهذا يتخطى النقد (نقد الفرق والمذاهب إلى نقد أصول المعرفة الإسلامية. نتخطى نقد التفاسير والشروحات إلى نقد الوحي نفسه، وذلك بالتعامل معه كمعطى يخضع للمعرفة النقدية وشروطها ..)[4] والفضل في افتتاح هذا النقد يعود إلى

---

(١) انظر المرجع السابق ص ٢٤.

(٢) النص والحقيقة. نقد النص ص ٢٠٢.

(٣) انظر المرجع السابق ص ٢٠٣.

(٤) المرجع السابق ٢٠٤.

محمد أركون[1].

وعلي حرب يرى أن هذه القراءة النقدية (تستثمر إمكانات النص وتعيد إنتاجه، فتحوله من معرفة جامدة إلى معرفة حية، بالتعامل معه كرأسمال ثقافي يمكن تحويله وصرفه)[2] هنا يتضح مدى التحول في معنى النقد الذي يتبناه علي حرب، وإن كان في حقيقته وجوهره يعود إلى المعنى المباشر من النقد. وهكذا يصبح (نقد النص) عبارة عن تلاعب في النص، وفيه تتم إسقاطات متنوعة من قبل الناقد على النص، وهذا الإسقاطات تشوه النص وتخرجه عن مقصده، وهكذا فكل إنسان، وكل فئة، وكل مجتمع، هو الذي يُنزِّل على النص ما يريده هو ما لا يريده النص، مع أننا نجد أن تركيزه منصب على كشف المستور والمخفي، وبهذا ينحصر النقد في جهة واحدة، وبهذا يصبح نشاطه محصورًا وضيقًا وهو يخالف زعمه عن القراءة المنفتحة، أو القراءة الحية كما يسميها، فقراءة القرآن الحية كما يقول: (تُعنى بالبحث عن القَبْلي والمحتمل، وتهتم بالكشف عن المجهول والمغَّيب والمسكوت عنه ... تبحث في النص عن البداهات المحتجبة أو عن القبليات المنسية أو عن البنيات المترسبة أو عن الآليات المستخدمة)[3].

وإذا كان النشاط النقدي عبارة عن إسقاطات، وعبارة عن معانٍ في أذهان هؤلاء ينزلونها على النصوص، ويحملونها ما لا تحتمله، فإن الباب لن يغلق أمام التلاعبات المتواصلة من قبلهم، كيف والنص عبارة عن رأسمال، يمكن صرفه في أي وقت، وبأية طريقة، وهذه هي حقيقة النقد التفكيكي، إنه نقد قائم على انعدام الحقيقة، وخاصة الحقائق النبوية، وبهذا فلا بأس بأن نقول في النص ما نشاء، وأن نقرأه كيفما نشاء، فهو نص رمزي، وعملة يمكن صرفها. يضع علي حرب بعض القواعد حول نقد النص، ومن

(١) انظر المرجع السابق ص ١١ - ١٢.

(٢) انظر: **النص والحقيقة. نقد النص** ص ١٢.

(٣) المرجع السابق ص ١٤.

المناسب التوقف مع بعض ما فيها، لأنها حوت كثيرًا من الأصول التي تحرك الاتجاهات الفلسفية الأخيرة، ومن هذه القواعد:

أولًا: (النصوص سواءً) فالاختلاف هنا لا يهمّ، والفرق هنا لا يهمّ، سواءً كان من حيث المضامين والمحتويات، أو من حيث الموضوعات والطروحات، إنما الذي يهم كيفية انبناء الخطاب وطريقة تشكله وآلية اشتغاله.

هنا يمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص النبوي، إذ كلاهما يشكل نصًا لغويًا[1].

وهو بهذه الصورة يستطيع التعامل مع النص النبوي كأي نص دون أية ميزة له، فيسقط عليه منهجياته ونقده، دون أية مشكلة أو تحرز، فكلام الله لأنه نص مثل كلام إبليس أوفرعون أو أي متكلم مخلوق لأنها كذلك نصوص.

ولكن هل المنهج العلمي تعامل مع الأسماء المشتركة على ما تحويه من معاني مختلفة على أنها شيء واحد؟ وهل العقل يقول بهذا؟ إن الجواب واضح.

ثانيًا: «كينونة النص» حيث يصبح النص مستقلًا، ويُنظر إليه من دون إحالته لا إلى مؤلفه، ولا إلى الواقع الخارجي. ففي منطق النقد يستقل النص عن المؤلف كما يستقل عن المرجع[2]، وهذا «الفصل» يطغى على الفكر البنيوي والألسني والفلسفي المعاصر.

وإذا كنا نستطيع فصل النص عن قائله إلا أن دراسته وفهمه ستبقى ناقصة، وهذا في النصوص البشرية. أما كلام الله سبحانه وتعالى وكلام رسوله ﷺ، فإنه فصله عن المتكلم به معناه الابتعاد عن مراد الله سبحانه الذي أوضحه لنا رسول الله ﷺ أتم توضيح وبينه أفضل بيان، وبالتالي

(١) المرجع السابق ص ١٥.
(٢) انظر المرجع السابق ص ١٢.

تُنزل الأهواء الشخصية والمرادات الفردية والرغبات الخاصة على هذه النصوص، وبهذا يصبح النص حتى على دعواه غير مستقل، وانفصاله لم يتم، فهو إن فصله عن المتكلم به، فقد جعل نفسه وكأنه المتكلم به، لأنه الوحيد الذي كشف حقيقته وعرف مراده المخفي والمعلن.

ثالثًا: **لا يوجد حقيقة جوهرية للنص**، وإذا لم تكن هناك حقيقة جوهرية وثابتة فلا مجال عندئذٍ للحديث عن الخطأ والصواب .. فالتخطئة أو التصويب يصحان إذا كنا نتعامل مع النص بوصفه يعكس أو يتطابق مع حقيقة ذهنية أو خارجية قائمة بمعزل عنه، وكمثال (فالنص النبوي، مثلًا، لا تكمن أهميته في كونه يروي الحقيقة ويتطابق معها. بل تكمن بالدرجة الأولى في حقيقته هو، أي في رؤيته للوجود وفي آلية إنتاجه للمعنى وفي كيفية تعامله مع الحقيقة أو في طريقته في الكلام على الأشياء)[1].

إذًا فالنص هو الذي يصنع الحقائق، لا أن هناك حقائق ثابتة يتحدث عنها النص أو يصفها، وعندما لا تكون هناك حقائق فالباب مفتوح أمام القارئ ليتخيل ما شاء من مضامين لهذه النصوص، وعلى هذا يكون فعل الرسول ﷺ مع صحابته إنما هو من باب الغش لهم، فهو قد أخبرهم بهذه النصوص بما فيها من حقائق، واعتقدوها وصدقوا بها، وفي القرن العشرين تمّ الاكتشاف الحديث بأن هذه النصوص لا تدلّ على حقائق ثابتة كما يقول النقاد من طه حسين إلى علي حرب على خلاف بينهم في مستوى الإنكار.

تأتي بعد ذلك أربع قواعد متقاربة، ففي «استراتيجية النص» يرى أنه (لا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتنص عليه أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده...)[2]، وأما سبب سكوت النص فهو يرى أن (النص يسكت ليس لأن مؤلفه ضنين بالحقيقة على غير أهلها ولا بسبب تقية من سلطة يخشاها ولا لغرض تربوي تعليمي

---

(١) النص والحقيقة. نقد النص ص ١٤.

(٢) المرجع السابق ص ١٥.

يرمي إليه، كما ذهب بعض مفسري القرآن، بل لأن النص لا يَنص بطبيعته على المراد، ولأن الدال لا يدل مباشرة على المدلول ... ومن هنا يتصف النص بالخداع والمخاتلة ويمارس آلياته في الحجب والمحو أو في الكبت والاستبعاد ...)[1]، وبهذا تتحول النصوص مع علي حرب إلى ألغاز وأسرار وخفايا، وبهذا لا يكون التعامل معه حسب ظاهره، بل حسب ما يخفيه والذي لا يعرفه إلا أمثال علي حرب، وعلى هذا فإن الله سبحانه وتعالى قد خاطب عباده بكلام لا تظهر فيه الحقيقة، بل هي مختفية، وهذه طبيعة في أي نص، بل هناك ما هو أكثر من ذلك توضحه القاعدة الخامسة (النص يمارس حجبًا مضاعفًا إذ هو يحجب ذاته كما يحجب ما يتكلم عليه)[2]، وبهذا يتحول النص إلى كلمات مغلقة، ومعاني مستعجمة، لا يمكن معرفتها والوصول إليها إلا بشق الأنفس، ويصبح النص محفوفًا بالمخاطر، والاعتماد على ظاهره خطأ فادح، والطمأنينة إلى ظاهره في غير موضعها ولها ضريبتها، بل يزيد من هذا البلاء من علي حرب بلاءً آخر حيث يقول بأن (الحجب والمخاتلة) يمثل فعلًا قوة النص (ولهذا فأنا أذهب إلى أن قوة كل نص هي في حجبه ومخاتلته لا في وحدته وتجانسه)[3] وهنا ينحصر نقد النص في قراءة ما لم يقرأ، أو كشف المحجوب والمختفي، وهذه القراءة الحية، بخلاف القراءات الميتة، وهذه القراءة وهذا النقد من لا يقبلها ومن لا يستوعبها – حسب زعمه – فهو عاجز عن قبول التحدي[4].

هذه هي قواعد علي حرب، والمتتبع لنشاط أغلب الفلاسفة المتأخرين يجد أنهم يدورون حول هذه المعاني.

يلاحظ أن هذه القواعد قد حولت النص، ومنه النص النبوي إلى لغز

---

(١) المرجع السابق ص ١٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٦.

(٣) المرجع السابق ص ١٨.

(٤) المرجع السابق ص ٢٥.

من الألغاز، بل وحصرت قوته وأهميته في قوة حجبه وإخفائه للحقيقة، وفي قوة تلاعبه وتمويهه بها وإذا نظرنا إلى ثقافات البشر، نجد أن هذه المعاني تناسب الألغاز، وتقترب من نشاط السحرة وأشباههم في تلبيس الحقائق، بل وتعتبر قوة الساحر في قدرته على إخفاء سحره وفي نجاحه في التمويه والتلاعب بأبصار الناس وعقولهم.

ويجب التنبيه في هذا المقام إلى أن لكل نص صورته الخاصة التي تميزه عن غيره، وحالته الخاصة، ووضعه الخاص، ولذلك تتمايز النصوص، ويختلف بعضها عن بعض، فنصوص لا يناسبها إلا الوضوح، ونصوص مجالها في بلاغتها ومجازاتها واستعارتها، أما النصوص النبوية فهي نصوص لا تدخل تحت هذه التقسيمات الخاصة بنصوص البشر، فهي وحي من السماء، وهي نصوص لهداية البشر، نزلت بأفضل صورة، وعلى أكمل وجه، وبلسان عربي مبين، ففيها الحق، وفيها النور، وفيها الحياة، وفيها البيان، وفيها الهداية، وما كان كذلك فلا يناسبه الغموض والاختفاء والتمويه والتلاعب والحجب الذي ينادي به علي حرب، والذي لم يُكتشف إلا في القرن العشرين، وبقي غامضًا على الأمة الإسلامية وعن علمائها أكثر من ثلاثة عشر قرنًا، فما أعظم جنايته على كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، وعلى الأمة الإسلامية عمومًا، بل على الأديان السماوية كلها.

لقد جعل علي حرب للنص ظاهرًا وباطنًا، فالظاهر ما يعرفه الناس، وباطن أو مخفي أو محتجب أو مستور وهذا ما يعرفه علي حرب عن طريق تفكيكية اليهودي جاك دريدا، وهذا يذكرنا بالظاهر والباطن عند أهل التصوف وأهل الباطن، وهذا ربما يفسر سر إعجابه الكبير بابن عربي وببعض المتصوفة، وهو بهذا يخالف مزاعمه في جعل النص واسعًا حيث ضيقه، وجعله محصورًا في جانب واحد، وهو الباطن المخفي.

نعم إن كلام الله سبحانه وتعالى مليء بالمعاني والدلالات التي لا تنفذ، ولكن ليس معنى ذلك أن يُنظر إلى النص ويفسر أو يفكك – كما يقول علي

حرب – بعيدًا عن سياقه، وبعيدًا عن مراد قائله، فالابتعاد عن النظر إلى النصوص متكاملة، والابتعاد عن قائلها يحول النصوص إلى ساحة لأهواء البشر ورغباتهم، وتفسر النصوص عندها بما يريده المفسر لابما تريده النصوص وتدل عليه.

إن هذه الانحرافات الخطيرة، وخاصة في جانب النظر إلى النصوص الشرعية، عند علي حرب ومن شاكله في النقد أو التصور، له علاقة كبيرة بذلك التصور الفلسفي الفاسد نحو النصوص الشرعية الذي يزعم بأن النصوص الشرعية، نصوص تخييلية، أو أسطورية أو ما شابه ذلك من الأقوال حسب توجهات كل متفلسف، وإذا كان قد تم التحقق من السابقين من جهة أثر هذا التصور عليهم، ففي هذا الموطن ننظر إلى أثره في علي حرب.

يرى علي حرب وكما سبق بأن النص لم يعد يعبر عن حقيقة[1]، وإنما كل نص يصنع حقيقة ويوهم الناس بها وليس بالضرورة لها وجود، والفضل في هذا الكشف يعود إلى مفكري التفكيك، ويرجع كذلك إلى اكتشافات دوسوسير في زلزلة المعنى والحقيقة[2]، وهذا الأمر هو صورة غالية لقول الفلسفة وتصورها العام بأن النصوص النبوية نصوص تخييلية.

يركز علي حرب كغيره من المتأخرين على بعض القضايا التي تتعلق بالفرد والمجتمع من أجل الاستمرار – دون حذر – في نقد النص الديني أو أي نص ، ومن أهمها الدعوة إلى فتح الباب أمام حرية الباحث في النقد، وأن يتحلى بها كل باحث، فيتخلص من كل سلطة حسية أو معنوية، وينفتح على نقد النصوص دون حرج، حتى ولو كانت هذه النصوص هي آيات كتاب الله أو أحاديث رسول الله ﷺ، وهي دعوة إلى حرية النقد لهذه

---

(١) انظر مثلًا: النص والحقيقة، الممنوع والممتنع ص ١٩، ٢٨، ٧٣ وأسئلة الحقيقة ورهانات الفكر ص ٦، ٨، ٦٠، ٦١.

(٢) انظر: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر ص ١٧، ٧٣.

النصوص بصورة تجعل الحرية فوضى مدمرة.

يقول علي حرب عن هذه الحرية بأنها (إمكانية الدخول على الإسلام من هوامشه ومنافيه، أو من مكبوتاته ومرذولاته، أو من عوالمه السفلية وقبلياته التاريخية؟ أو إمكانية الدخول على التراث الإسلامي من خارجه، كما يفعل المفكرون العرب المعاصرون الذين يدخلون على الإسلام وتراثه من الفضاء الغربي الحديث على اختلاف عقلانياته وأدواته المنهجية وأنظمته المعرفية) [1]، وهذه الحرية (تعني إمكانية التعامل النقدي مع الإسلام لا بوصفه مرجعية مقدسة أو سلطة معرفية لا تجادل أو هوية ثابتة ونهائية، بل بوصفه أحداثًا تاريخية أو مخزونًا ثقافيًا أو رأس مال رمزي..) [2].

هكذا أقام علي حرب نقده، على خطوات مرتبة، أولًا فتح النص أمام كل ناقد، خاصة بعد أن جعله كأي نص، وسلبه الحقيقة، وجعله نصًا رمزيًا، أتى بعد ذلك ليزيل ما يمكن أن يتبقى لدى بعض المسلمين من احترام وتعظيم لكلام الله سبحانه وكلام رسوله ﷺ، فمن خلال باب الحرية ومشروعيتها لا يبقى عند ذلك عائق عن النقد، سواءً من جهة النص فهو مفتوح للنقد، أو من جهة قائله فلا عائق عن النقد، أو من جهة قائله فلا عائق من جهة قائله (أو مؤلفه كما يقول علي حرب)، لأن النص قد تم فصله عن قائله والمتكلم به، ولا عائق من جهة الناقد أو القارئ فمن خلال شعار الحرية خف تعظيم الله سبحانه وتعظيم رسوله ﷺ وتعظيم كلامهما.

مع أن الناقد والقارئ قد تم إلغاؤه من قبل علي حرب، وجعل إمكانيته النقدية والتفسيرية محصورة في صورة ضيقة وضعها.

وبهذا لم يترك علي حرب أي باب أمام من أراد نقد النص الشرعي إلا وفتحه وزينه، فنكون بذلك مع أسوأ المتفلسفين تعاملًا مع النص الشرعي

---

(١) على حرب، **الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد** ص ١٠٨، ط ١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ١٩٩٧م.

(٢) المرجع السابق ص ١٠٩.

باسم المنهج النقدي، نحن نجد أحيانًا بعض الاعتذارات عند أركون ونصر حامد بأنهم لا يقصدون نقد النص الشرعي، وإنما يقصدون نقد التطورات المحيطة به، مع أنها اعتذارات كاذبة، أما علي حرب فهو يرفض مثل هذه الاعتذارات؛ لأنه لا حاجة إليها، وعندما صرح أركون مرة إعجابه بالقرآن، فهذا موقف لا يعجب علي حرب لأنه (موقف إيماني عقائدي أو عشقي لا موقف ناقد محلل) [١] أما ما يعجبه في أركون هو نقده الصريح للقرآن، فإن قراءته النقدية (أجدى وأخصب من القراءات الأيدلوجية التبجيلية التي تتعامل مع النص بوصفه معرفة ميتة أي جاهزة نهائية).

هكذا يصبح علي حرب أكثر غلوًا وتطرفًا في نقده للنص الشرعي، ويصبح أسوأ من الماركسيين والوضعيين وأشباههم، وهو يرى أن مشروعه يجعل الأولوية للإنسان بدل الإسلام والدين[٢] مع أن الله لم ينزل دينه ويرسل رسله إلا من أجل صلاح الإنسان وسعادته، ولكنه «كعلماني» [٣] لا يمكن أن يقبل دين الله سبحانه، ولا يقبل بتطبيقه في حياة البشر، لأن الذين (فكروا بتعليم البشر، أو بتطبيق الأفكار والنظريات لم يحصدوا سوى سراب أو خراب، أكانوا أنبياء أم فلاسفة) [٤] ، وذلك يعود إلى أن النصوص النبوية بالذات والنصوص عمومًا لا تدل على حقائق، فإذا فرضناها على الناس، فنكون بذلك قد فرضنا عليهم أباطيل لا واقع لها، وعلى هذا القول الشنيع يكون جهد الأنبياء عليهم السلام في هداية الناس ودلالتهم إلى الحق إنما هو من باب العبث، لأن نصوصهم خالية من المعقولية حيث يقول: (لو نظرنا إلى النص النبوي من منظار نقد العقل لبدا لنا خاليًا من أية معقولية. من هذه الوجهة يُقرأ الخطاب بوصفه كلامًا

(١) النص والحقيقة، نقد النص ص ٦٦.

(٢) انظر : الاستلاب والارتداد، ص ١١١.

(٣) انظر النص والحقيقة الممنوع والممتنع، ص ٢٦.

(٤) المرجع السابق ص ٤٣.

لا مصداقية له ولا صلاحية، أي يجري التعامل معه وكأنه سند لا رصيد له من الحقيقة)[1] إننا نسير مع متفلسف لا يملك أية مبادئ أو ثوابت أو عقائد يؤمن بها ويصدق بها ولهذا فلا يستغرب منه مثل هذه المواقف يقول: (ليس المهم ما نؤمن به، وإنما المهم كيف يمارس المرء إيمانه أو يتعاطى مع معتقده سواءً كان يؤمن بالدهر أم بغيره، بالخالق العظيم أم بالانفجار الكبير)[2].

(١) المرجع السابق ٥٦ وانظر ص ٦٥.

(٢) الاستلاب والارتداد ص ١١٤.

المبحث الثالث

المفاسد الاعتقادية للنقد الفلسفي

إن النقد عمومًا ليس مذمومًا بإطلاق، ولا ممدوحًا بإطلاق، فله مواضع وحالات يطلب فيها ويمدح فيها، وأخرى يُذم فيها.

وفي هذا المبحث لا تناقش مواضع النقد الجيدة، وإنما تناقش المواضع المذمومة:

من أكبر مفاسد النقد قديمًا وحديثًا هي إنزاله على ما لا يصح إنزاله عليه، فتنقد نصوص أو أفكار أو أوضاع مع أن النقد لا يناسبها ولا ينطبق عليها، وتبعًا لذلك تخرج مفاسد كبيرة، حسب الخطأ في النقد وفي صحة إنزاله وتطبيقه.

ويمكن رؤية المفاسد الحاصلة من أربع جهات وهي:

١- من جهة الناقد.

٢- من جهة الآلة التي يستعين بها.

٣- من جهة التصورات التي تحكم العمل النقدي وتوجهه وتؤثر فيه.

٤- من جهة النص المنقود.

وبين هذه الجهات ترابط واتصال.

وإذا نظرنا إلى النقد الفلسفي في العالم الإسلامي نجده نقدًا منقولًا عن الغرب، أي منقولًا من جهة الآلة والتصورات التي تحركه عن المنظور الغربي، وأحيانًا في بعض الصور التطبيقية عن طريق المستشرقين، وإذا نظرنا إلى نشأته في الغرب، نجد أنها نشأة صاحبها انحراف خطير مع الدين، حيث قام النقد الفلسفي على عداء مع الدين، ومما يؤسف له أن هذا النقد انتقل إلى العالم الإسلامي بهذه الصورة، وإذا كان الوضع التاريخي في الغرب يفسر سبب ذلك، فإنه من الخطأ العلمي والمنهجي والفكري نقل هذه المناهج النقدية إلى وضع أخير لا يشابهه، ومن هنا وقع الانحراف،

وظهر الفساد. وهذه المفاسد وما يصاحبها من آثار يمكن الكشف عنها من خلال الجهات الأربع السابقة:

أولًا – فمن جهة الآلة النقدية، نجدها آلة مستفادة أو منقولة من الغرب، هذه الآلة عيبها ومشكلتها أنها آلة غير منهجية أو غير علمية، لأنها اختلطت بمقاصد منذ نشأتها، وهذه المقاصد تتمثل في هدم الدين المعهود لديهم فقامت هذه الآلة لهذا الغرض، وعبر تكونها على مرّ السنين وهذا العداء للأديان وإرادة هدمها يكبر معها، ويقوى معها.

ومن هنا كان خطر هذه الآلة على العقائد الإسلامية، فهي آلة متمرسة على نقد العقائد وهدمها ونبذها وتحطيمها دون تفريق بين حق أو باطل، بين صحيح أو خاطئ، لأن هذه الآلة بنيت بصورة معينة، فما قبلته فهو المقبول، وما رفضته فهو المرفوض.

وكمثال فبعض الآلات النقدية هو ما يمكن الإحساس به عن طريق أعضاء الحسّ، والمرفوض والمنقود ما لا يمكن الإحساس به، وقد بنيت على هذه الصورة من أجل التخلص من العقائد الغيبية المعهودة في بيئتهم، والاهتمام فقط بالعلم المحسوس أي عالم المادة، دون أن يفكر أصحابها هل هناك عالم غيبي أم لا؟ وإنما دخلوا فورًا في مسلمات قطعية تقوم على إلغاء أي عالم غير محسوس والإيمان فقط بالعوالم المحسوسة.

فإذا انتقلت هذه الآلات النقدية في بيئات أُخرى لها عقائدها الغيبية التي تعتقدها، مثل الأمة الإسلامية، فإن هذا يعني تحطيم هذه العقائد، لأنها في خانة القسم المنقود والمرفوض، وبهذا كانت مفاسدها الاعتقادية وهي مفاسد تنبع من عيب الآلة ذاتها.

ثانيا– مفاسد تنبع من جهة الناقد ذاته، من جهة التصورات التي توجهه وتؤثر فيه، وتوجه نقده، وتوجه التيار الذي يتبناه.

هذه المفاسد تبرز في تكذيب الناقد تبعًا للتصورات التي توجهه بالعقائد ونقدها وتحطيمها، لأنها تخالف أهواءه أو تصوراته.

ومن أبرز المفاسد هنا مفسدتان:

الأولى: مفسدة التشكيك في عقائد الأمة، وإدخال الناس في أبواب الشبهات، والوصول بهم إلى الحيرة والتيه والضياع الذي تعاني منه شعوب الغرب، وهذا ما يعترف به الاتجاه الفلسفي ذاته.

الثانية: مفسدة نابعة من وصول بعض التصورات المنحرفة والمبتدعة حول النصوص الشرعية والعقائد الدينية إلى الناس من خلال النقد.

قد لا ينجح النقد في التحطيم والهدم، ولكنه قد يؤثر في إيصال بعض التصورات الفاسدة إلى عقول الناس وقلوبهم، ومن أسوئها التصور التخييلي للنصوص الشرعية و العقائد الدينية.

ثالثًا- مفاسد تنبع من تحطيم أو زعزعة الشيء المنقود، سواءً كان نصًا، أو معتقدًا، أو حدثًا، أو غير ذلك، وهذه المفاسد تظهر:

١- عندما لا تكون الآلة صحيحة وأمينة وعلمية.

٢- أو عندما لا يكون الناقد أمينًا وصادقًا وعادلًا، وصاحب علم ومنهج سليم.

٣- أو عندما تكون التصورات -التي تحرك الناقد، أو تقبع في ثنايا الآلة النقدية- تصورات فاسدة.

٤- أو يكون المنقود فيه عيبًا ويحتمل النقد.

ونحن نعلم أن النص الشرعي لا عيب فيه ولا خلل فيه، ولا ينطبق عليه النقد، ولا يتنزل عليه، فإذا حدث نقد للنص الشرعي تولد عن ذلك مفاسد عظيمة من جراء نقد النص لذاته ومنها:

أ- الشك والريبة في النصوص الشرعية، وليس لعيب فيها، وإنما العيب في الآلة، أو في الناقد، أو في التصور.

ب- يوصل الأمر السابق إلى الاستهانة بالنصوص الشرعية، وتحطيم قدسيتها، وفقدان الثقة فيها، وجعلها عرضة للأهواء والأقوال دون حرج أو خوف أو حتى تأنيب من الضمير.

جـ- إذا تحقق الأمران السابقان فإن ذلك يعني زعزعة العقائد الدينية والأحكام الشرعية، وكل ما تحويه النصوص الشرعية من آداب وأخلاق ومواعظ ومناهج للحياة.

هذه بعض المفاسد المترتبة على نقد النص الشرعي، وهي مفاسد تقوم في أصحاب النقد أولًا، وتنتقل إلى المتأثرين بهم ثانيًا، ثم إلى الأمة الإسلامية، وقوّة ذلك يعود إلى سعة نشاطهم ومراكزهم وتهيئة الجوّ المناسب لهم.

الفصل الثاني

التأويل الفلسفي المعاصر

(معناه، وشموله لكل النصوص الشرعية، عرضه ومناقشته)

لم يكن التأويل غريبًا على العالم الإسلامي، ونقصد بالتأويل هنا: صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر لقرينة واضحة أو غير واضحة موجودة أو مزعومة.

فقد اشتهر التأويل مع المتكلمين الأوائل ومع الفرق الإسلامية كالمعتزلة، والأشاعرة، والجهمية، ثم اتسع أمره وانفتح الباب كثيرًا مع فرق الشيعة خاصة الفرق الباطنية، ومع الطرق الصوفية خاصة أهل الحلول والاتحاد وأهل وحدة الوجود.

وكانت مسيرة التأويل مسيرة ثابتة ومقلِّدة دون تطورات جديدة، أي أنه بعد أن تأسس التأويل عند الفرق الإسلامية ثبت دون تغير، فأصبح اللاحق يقلد السابق، في المنهج والتطبيق، فتأويل القدماء هو نفسه عند المحدثين والجدد.

وكمثال فإن تأويل المتكلمين لصفة الاستواء متقارب ومتكرر عند المتكلمين في القديم والحديث، دون تغيير للمعنى القديم الذي أتى به الأوائل، ودون تغيير لقواعد التأويل كذلك، ومن أوضح الأسباب في هذا التكرار وعدم التغير:

أولاً: الركود العام الذي أصاب العالم الإسلامي، حيث خف الإبداع والاجتهاد، وأصبح العلم يقوم على التقليد، وهذا إن كان سيئًا في جانب أهل السنة إلا أنه كان خيرًا على مستوى الفرق الضالة حيث توقف ابتداعها دون زيادة.

ثانيًا: توقف المؤثرات الداخلية والخارجية عن تأثيرها في الفرق الإسلامية، وبقاء المؤثرات بنوعيها ثابتة دون تغير، وهكذا بقي فكرهم دون تغير، ونشاطهم دون تغير، وتأويلهم كذلك دون تغير.

هذا هو الطابع العام للحياة بعد القرن الخامس الهجري، ولا يمنع هذا من وجود حالات نادرة هنا أو هناك، تزيد أو تنقص، ولكنها لا تبتعد كثيرًا عن النمط العام.

بقي هذا النمط حتى بدايات القرن الثالث عشر الهجري، أو القرن التاسع عشر الميلادي، وعندها تغير الوضع، وتحرك التأويل من جديد عند أغلب التيارات القديمة والجديدة.

لقد حدثت تحولات كبيرة في العالم الإسلامي، وظهرت مستجدات كثيرة، أدت إلى إعادة الاعتبار للتأويل، وإعماله من جديد، وبصورة واسعة عند الجميع.

التأويل قديمًا كان ناتجًا عن تصور فاسد نحو النص الشرعي، يرى فيه نصًا تخييليًا وتبعًا لذلك يرى التعارض بينه وبين النصوص العقلية المزعومة والعلمية.

وفي العصر الحديث عاد الاعتبار للنصوص العقلية –الفلسفية والفكرية– وللنصوص العلمية بعد ظهور العلوم الحديثة المتنوعة، وكان

من الممكن أن تدخل هذه النصوص إلى العالم الإسلامي دون إشكال لو تم تصفيتها واختيار النافع والصالح منها، ولكنها أُدخلت إلى العالم الإسلامي مع تاريخها الطويل في صراعها مع الكنيسة، وبهذا عاد التعارض بين أكثر هذه النصوص الفلسفية والفكرية وبين النصوص الشرعية، وإن كان في غالبه تعارضًا مصطنعًا لا حقيقة له.

ومع دخول هذا التعارض كان الحل إما في رفض النصوص الشرعية، أو رفض النصوص الفلسفية والفكرية الوافدة، أو في عمل التوفيق بينهما.

ويهمنا الآن الموقف الثالث وهو الموقف التوفيقي الذي خرج منه التأويل وبما أن البدايات الفكرية الجديدة اشتهرت مع رفاعة الطهطاوي، فإن تحريك التأويل من جديد بدأ مع الطهطاوي وجيله العائدين من دراساتهم في الغرب.

كانت البعثات الأولى عبارة عن مجموعة من الشباب من بيئة دينية في الغالب، وتلقى كثير منهم تعليمه الديني الأساسي في المدارس والكتاتيب، وربما بعضهم من طلبة الأزهر المتفوقين، وقد ابتعث هؤلاء الطلاب إلى أشهر المعاقل العلمانية في أوربا، وأكثرها تطرفًا في معارضة الدين ونقده.

وقد عاد هؤلاء المبتعثون إلى العالم الإسلامي مع بعض التأثر بالثقافة الغربية، ولا نجد في البعثات الأولى من تبنَّى المعارضة الصريحة للدين كما حدث بعد ذلك في القرن العشرين، ولكننا نجد بداية الشعور بالتعارض، واللجوء بعد ذلك إلى التأويل، وهذا التعارض في أغلبه إما بسبب فهم خاطئ لنصوص الشرع، أو تبني أفكار وتصورات فكرية وفلسفية غير صحيحة، لهذا حصل التعارض ودخل التأويل لحل هذا التعارض.

وبهذا كان استخدام التأويل من البداية كحل للأزمة المتوهمة، وكحل لاستمرار الإسلام في العصر الحديث، ومن البداية كانت التضحية بالإسلام على حساب العصر في كل العمليات التأويلية.

ومع أن المقصد عند أغلبهم فيه صدق نابع من حب للإسلام، هكذا

نحسبهم والله حسيبهم، إلا أنهم سلكوا طريقًا خاطئًا، فهم محبون لدينهم، لا يستطيعون نبذه كما فعلت أوربا التي درسوا فيها، لهذا وجدوا أن الحل هو في استخدام التأويل مع النصوص التي يشعرون أنها تعارض ما تعلموه وتأثروا به من الثقافة الغربية، ومع هذا الجيل ثم الأجيال التي بعده، تطور التأويل حتى أصبح الحل الوحيد لكل تعارض مُتخيل أو حقيقي، واستعان به أغلب الشخصيات المشهورة وأغلب الفئات والتيارات ذات الأصل القديم، أو الجديدة.

ومع كل جيل يتم تطوير التأويل، وزيادة مساحته، ووضع قواعد وأصول له، بدأ مع الطهطاوي وجيله، واشتهر بصورة كبيرة مع جمال الدين الأفغاني ومدرسته وخاصة الشيخ محمد عبده، الذي يُعَدُّ المؤسس الفعلي للتأويل الجديد، ومحركه الفعلي من جديد، والمستخدم الأكثر له، حتى أصبح مصدرًا لأغلب من أتى بعده، ومرجعًا أساسيًا لهم.

لقد كانت جذور محمد عبده التأويلية ترجع إلى الفرق الكلامية وخاصة المعتزلة. فقد تبنى محمد عبده المنهج الاعتزالي في وسط أشعري يتعامل كذلك مع التأويل، ومع تنبيه للاعتزال فقد كان له ميل واضح نحو الفلسفة الإسلامية، وله دفاع مشهور عن الإسلام والفلاسفة وابن رشد ضد فرح أنطون وغيره، وقد سبق الحديث عن هذا. من هذه الجذور المختلفة نبع التأويل عند محمد عبده، ومع المستجدات الكثيرة في زمنه، وبصفته أشهر عالم في كثير من الأوساط الفكرية والثقافية في زمنه، كل هذا أثر في سعة نشاطه التأويلي بشكل كبير.

وإذا كان طه حسين المفتتح مشهور لنقد النصوص الشرعية في العصر الحديث، فإن محمد عبده –وهو من المؤثرين في طه حسين[(١)] – يعتبر المفتتح

(١) لم يتمكن طه حسين من مجالسة محمد عبده كثيرًا ولكنه تأثر به كثيرًا عن طريق بعض الدروس التي سمعها منه أو عن طريق ما كان ينقله طلبة محمد عبده إليه وبخاصة أخوه. ذكر ذلك في عدة مواضع من كتابه الأيام، دار المعارف، القاهرة.

المشهور للتأويل في العصر الحديث. سيلاحظ القارئ لهؤلاء أن التأويل له علاقة كبيرة بالتصور الفلسفي المشهور للنصوص الشرعية وهو التخييل، وسيتبع ذلك التعارض، وينتج عنه التأويل. والتأويل لا يتم إلا مع تقديم العقل على النقل وهذا عند المتكلمين والفلاسفة، أو تقديم الإمام والكشف على النقل عند الشيعة والصوفية.

يهمنا الآن موقف محمد عبده الذي هو أقرب إلى الخلط بين الكلام والفلسفة مع الثقافة المعاصرة.

يقول محمد عبده: (الأصل الثاني للإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ... اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريقة الثانية تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل ..)[1]، وقد سلك محمد عبده من خلال دروسه في تفسير القرآن ونشاطه الواسع الطريقة الثانية، بعد أخذه بتقديم العقل. لقد سلك طريق التأويل في كل مسألة يزعم بأنها تخالف العقل أو العلم، ويُلاحظ في هذه التأويلات أنها تعتمد على المنتجات الثقافية الحديثة النابعة من العلوم الحديثة، كتأويله للطير الأبابيل الواردة في سورة الفيل بالميكروبات[2].

إذًا فجديد محمد عبده هو في وضع معاني جديدة لنصوصه المُأولة، فكسر بهذا المعاني القديمة، وأدخل معاني جديدة من آثار الثقافة الجديدة، وبهذا خرج محمد عبده عن تقليد التأويلات القديمة وتكرارها إلى معانٍ جديدة يجدها مبثوثة في العلوم المعاصرة والثقافة العصرية.

---

(١) محمد عبده، الإسلام والنصرانية ص ٧٢ – ٧٣.

(٢) انظر بعض المناقشة عند فهد الرومي: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير ص ٧١٩ وما بعدها.

إن محمد عبده يُعدّ المنشط الكبير للتأويل في العصر الحديث، ساهم في تأسيس مدرسة واسعة، فقد تأثر به أشخاص كثيرون، وظهرت كتابات كثيرة تعلن تأثرها بمحمد عبده، وانتسابها إليه، وسيرها على منهجه التأويلي.

وإذا كان محمد عبده هو المفتتح الفعلي للتأويل، فإن العقاد يعتبر فيلسوف التأويل.

فمحمد عبده مع تأثره بالفلسفة القديمة والحديثة واستفادته منها فهو أقرب إلى المتكلمين من المعتزلة وأمثالهم، أما العقاد فمع تأثره بالمتكلمين والمنهج الكلامي إلا أنه أقرب إلى الفلاسفة في طريقة تفكيرهم، فمنهج العقاد كما يقول أحد أساتذة الفلسفة المعاصرين (هو منهج الفلاسفة الذين لا يبدأون بفروض مسلَّم بصحتها، ليكون الحديث موجهًا إلى المؤمن والمنكر على حد سواءً)[1] إلا أنه لم يسلك طريق الاتجاه الناقد السابق مع النصوص الشرعية، ولكنه كذلك لم يأخذها كاملة بالصورة التي عاشها السلف الصالح، بل تعرض لبعضها بالتأويل، وحاول النظر إليها بصورة مختلفة أو موسّعة، تكون أحيانًا في حد المقبول وأحيانًا تخرج إلى حد المرفوض، وهذا التوسع هو الغالب، وهو يدخل في نطاق التفسير في ما يمكن أن نسميه «إيماءات النصوص أو إيحاءاتها»، إنها عبارة عن محاولات لوضع أمثلة جديدة من روح العصر، أو صياغة المعنى بأسلوب جديد يستخدم فيه معاني ومصطلحات حديثة، أما التي تخرج إلى حد الجانب المرفوض فهي عملياته التأويلية تبعًا لأستاذه الروحي الشيخ محمد عبده.

لقد أثر العقاد في كثير من معاصريه وفي كثير ممن أتى بعده، فقد كان من الرموز البارزة في بداية القرن الحالي، وكان من المؤثرين في الأجيال الجديدة، حيث كان كثير منهم يحضر دروسه ومحاضراته ومجالسه فتأثروا به وأعجبوا

---

(١) زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية ص ٥٩.

به، أو عن طريق مقالاته وكتبه الكثيرة. وقد كان للعقاد مجلس أسبوعي يحضره كثير من المثقفين وكثير من طلبة الفلسفة، يقول أنيس منصور فيه (وكنا نحن طلبة الدراسات الفلسفية ندور حول عدد كبير من العلماء الكبار ... حول عبد الرحمن بدوي ومصطفى عبد الرزاق وإبراهيم بيومي مدكور ومنصور باشا فهمي .. ولكن الأستاذ العقاد كان له مقام خاص ..)[(١)]، وقد كان العقاد يفتح منزله كل يوم جمعة لمثل هؤلاء وغيرهم وتتم مناقشات ومحاورات واسعة[(٢)].

إذًا فمجلس يفده كثير من المثقفين، وكتب ومقالات يتلقاها آخرون، يصوغ فيها اجتهاداته وآراءه، (وأهم مؤلفات العقاد التي يشيع فيها الفكر الفلسفي -كما يذكر أحد الفلاسفة المشهورين-: (الله) ، و«مطالعات في الكتب والحياة»، و«الفلسفة القرآنية»، و«حقائق الإسلام وأباطيل خصومه»، و«ابن رشد»، و«ابن سينا»)[(٣)].

لقد كان العقاد على معرفة كبيرة بالثقافة الغربية، معرفة تتجاوز معرفة من عاصروه أو سبقوه، وقد أثرت على تعامله مع النص الشرعي، إلا أنها لم تصل إلى حد الصدمة التي أصابت جيله فأدت بهم إلى إخضاع النص الشرعي للنقد، أو التأويل الواسع الذي يؤدي إلى إلغائها تمامًا.

أما العقاد فيمكن القول أن تأثره جعله يسلك طريقة التأويل، ولكن معرفته الجيدة بحقيقة الثقافة الغربية جعلته أكثر حذرًا في عمله التأويلي.

نجد هذا الاعتراف بأثر الحياة المعاصرة عند العقاد التي فرضت بعض الأسئلة الجديدة خاصة (بعد تجدد النظر إلى السماء وإلى أسرار المادة وحقيقة المخلوقات المادية على هذا النحو الذي لم تسبق له سابقة مثله فيما تقدم من

---

(١) أنيس منصور، في **صالون العقاد كانت لنا أيام** ص ١١، ط ٢، دار الشروق، القاهرة وبيروت ١٩٨٨م.

(٢) انظر طرفًا منها في المرجع السابق.

(٣) زكي نجيب. **من زاوية فلسفية** ص ١٦.

أدوار التاريخ الإسلامي، وقد شاركت فيه اليوم أبناء الديانات الأخرى من المسيحيين والإسرائيليين والبراهمة والبوذيين، فيندر أن تطلع على صحيفة من صحفهم تدرس المباحث اللاهوتية إلا رأيت فيها محاولات شتى لإعادة تفسير العقائد الكونية عندهم على ضوء العلم العصري كما يقولون ..)[1].

فإذا كان هذا حال الأمم الأخرى، حيث طغى عليها العلم العصري، وأثر فيها حتى قامت بإعادة تفسير ما عندهم على ضوئه فما الحال إذًا عندنا؟ (الأمر الذي لا محل فيه للخلاف أن الإنسان العصري مطالب بفهم كتبه المقدسة، وفهم ما توجبه على ضميره من الفرائض والشعائر والواجبات)[2] أما كيف يفهمها الإنسان العصري فهو يتساءل تساؤلاً يفضي إلى جواب فيقول (هل معنى ذلك أن الكتب المقدسة لا تفهم إلا كما فهمها المخاطبون بها لأول مرة؟ .. أو معناه أنها تفهم في كل عصر على حسب النظريات العلمية التي انتهى إليها أبناؤه؟)[3] والجواب (لا هذا ولا ذاك فيما نعتقد هو الفهم المطلوب من المكلف المخاطب بالكتاب .. فإن المسلم مأمور في القرآن بالتفكير والتأمل والتدبر، والاستقلال بذلك عن الآباء والأجداد وأحبار الزمن القديم وأئمة الدين فيه .. وليس الخطاب مقصورًا على العرب الأميين ولا هو بمقصور على أبناء القرن العشرين، ولكنه عام مطلق لكل عصر ولكل مكان .. إذ ليس من المعقول أن يفكر الإنسان على نسق واحد في جميع العصور ... إننا مطالبون بأن نفهم القرآن الكريم في عصرنا كما يفهمه العرب الذين حضروا الدعوة المحمدية، لو أنهم ولدوا معنا وتعلموا ما تعلمناه وعرفوا ما عرفناه

---

(١) عباس محمود العقاد، المجموعة الكاملة (٣/ ١٩٧)، ط ١، دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٤م.

(٢) المرجع السابق (٣/ ١٩٧ – ١٩٨).

(٣) المرجع السابق (٣/ ١٩٧ – ١٩٨).

واعتبروا بها نعتبر به من حوادث الحاضر وحوادث التاريخ منذ الدعوة المحمدية إلى اليوم ..)[1].

يظهر من السياق السابق أن العقاد يدعو إلى فهم القرآن فهمًا عصريًا ومنفصلاً عن فهم السلف الصالح، وفي الوقت نفسه يمتنع عن إدخال التفسيرات العلمية كتفسير للنصوص الشرعية والحذر من ذلك، والإشكال هنا في الانقطاع عن فهم السلف الذين أُمرنا بالاقتداء بهم وأخذ العلم منهم وخاصة القرون المفضلة، وهذا الأمر مما لا يوافق عليه، وإن كان وافق على القسم الثاني وهو الحذر من إدخال النظريات العلمية كتفسير لبعض النصوص الشرعية، ونجد هذا الحذر حتى مع الأقوال التي سبقه بها الشيخ محمد عبده، حيث نجده بعد حديثه عن خطأ من يحاول تعليق (آيات القرآن بهذه النظريات العلمية، أو الفروض الفلسفية) يذكر أن هناك محاولات للتوفيق قد تكون (مأمونة معقولة كقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده -رحمه الله- في تفسير الطير الأبابيل بجراثيم الأمراض التي تُسمَّى بالميكروبات.

فالميكروبات موجودة لا شك فيها والإصابة بها محققة كذلك في مشاهدات مجربة لا تقبل الجدال. فإذا قال المفسر كما قال الأستاذ إن هزيمة أصحاب الفيل ربما كانت من فعل هذه الجراثيم فذلك قول مأمون على الجواز والترجيح، ولكنه غير مأمون على الجزم والتوكيد؛ لأن الحفريات التاريخية قد تكشف لنا غدًا عن حجارة من سجيل أصيب بها أصحاب الفيل فجعلتهم كعصفٍ مأكول ...)[2] إذًا فمن أول كما أول محمد عبده، فذاك قول مأمون على الجواز والترجيح وهذا التأويل مقبول، لكنه ليس مقبولاً قبولاً مطلقًا، وهنا يظهر احتياط العقاد، ولكنه ليس احتياط المؤمن بقدرة الله التامة، بل هو احتياط من أجل العلوم المعاصرة التي قد تكشف

---

(١)عباس محمود العقاد، المجموعة الكاملة (٣/ ١٩٧-١٩٨).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٢١٢ - ٢١٣).

لنا هذه الحجارة، وهنا الإشكال عند مثل هؤلاء، فإن كلام الله يبقى موضع الغموض بل ربما الشك حتى تؤيده العلوم المعاصرة، ولا ندري كيف يجوز عند كاتب كالعقاد الذي دافع عن الإسلام كثيرًا مما يدل على أنه مؤمن به، مصدق له، ومع ذلك لا ينظر إلى هذه الآية نظرة العالم بقدرة الله، فيحملها على ظاهرها، ويفسرها بما فسرها السلف الصالح.

لقد أثر العقاد فيمن حوله، وساهم في إمداد التأويل بدم جديد، مع احتياطه الكبير وخاصة في باب التقعيد والتأصيل وإن كان يخالفه كثيرًا في باب التطبيق.

وكذلك ساهم في فتح باب التفسير كأستاذه محمد عبده ولكن بصورة مخالفة لما كان عليه السلف في أبواب كثيرة، وسيأتي له حديث في موطن آخر من هذا البحث بإذن الله إلى مرحلة العقاد لا زلنا نحس بأن التأويل يدور في فلك التأويل المعهود في العالم الإسلامي إلا من توسعات حدثت في بعض النواحي التطبيقية وذلك عن طريق الاستفادة من المعارف الحديثة، ولكن بعد فترة العقاد يخرج التأويل عن حدوه المعهودة، وتدخل الفلسفة فيه بصورة قوية يجعل لها السيطرة، والفلسفة هنا بصورتها الغربية، فأصبحت لها السيطرة بحيث يتم التأويل لصالحها لا لصالح النص الشرعي والدين الإسلامي كما كان حادثًا مع العقاد ومن قبله.

يمكن القول بأن المنهج التأويلي يسير على نمط واحد منذ الطهطاوي حتى العقاد مع تطور هذا النمط مع كل شخصية جديدة، إلا أن أصوله العامة ومقاصده وأسلوبه لا يكاد يختلف، وهذا المنهج التأويلي يستمر حتى هذه اللحظة، وسنقف مع فيلسوفين مشهورين في العالم الإسلامي، يمثلان استمرارًا لهذا المنهج التأويلي من جهة المنهج فقط، دون ارتباط بالشخصيات السابقة. فإذا كان بين الأفغاني ومحمد عبده والعقاد صلة وتواصل وإعجاب واستفادة، فإن الفيلسوفين اللذين نختم بهما هذا المبحث لا يرتبطان بهذا التيار. إلا من جهة اللجوء إلى التأويل والتوفيق.

أما الفيلسوف الأول، فهو صاحب فلسفة مشهورة في العالم الإسلامي، ومؤسسها في العالم الإسلامي بعد أن نقلها من الغرب، ومفكرها الأول، والمدافع عنها، وهذه الفلسفة، هي الفلسفة الوضعية، وصاحبها هو الدكتور زكي نجيب محمود.

وزكي نجيب محمود يتحدث كثيرًا عن الأفغاني ومحمد عبده والعقاد، ويمدح نشاطهم، ومواقفهم إلا أن علاقته بهم تقف عند هذا الحد، أما منهجه التأويلي فهو من إبداعه الشخصي تحت تأثير الثقافة الغربية.

أما الفيلسوف الثاني، فهو لا ينتسب إلى تيار غربي محدد وخاصة في فترته المتأخرة، فهو يعلن استفادته من كل الفلسفة الغربية، وإن كان الناظر إلى نشاطه يجد تأثره بفلسفات القرن العشرين وخاصة الفلسفات الماركسية المطورة، أو الفلسفات العلمية، مع ميله الكبير إلى الإبستمولوجيا(1)، وتأثره الواضح بمفكريها ومنظريها في الغرب، وهذا الفيلسوف هو الدكتور محمد عابد الجابري، ولا أجد في بحثه أي صلة ظاهرة بينه وبين الجيل السابق في التأويل، ولا حتى ثناءً كثناء زكي، ولكنه يسلك نفس التيار التأويلي، أو التوفيقي، خاصة في جانب النصوص الشرعية، وإن كان من جانب آخر يعد من أشهر النقاد في الفترة المتأخرة إلا أن نقده توقف على التراث الإسلامي بكل ما فيه من تيارات واتجاهات حتى التي تمثل منهج السلف الصالح ولكنه لم يتجاوز ذلك إلى النصوص الشرعية، فهو ينقد ما بعدها فإذا وصل إليها توقف عن النقد وسلك مسلك التأويل بطريقته الخاصة. والآن نقف مع الفيلسوفين.

---

(1) **الإبستمولوجيا** لفظ مركب من لفظين: أحدهما «**أبيستما**» وهو العلو، والآخر «**الغوس**» وهو النظرية أو الدراسة. فمعنى الابستمولوجيا إذن «**نظرية العلوم**»، أو فلسفة العلوم، أي دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها، ونتائجها، ودراسة انتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي، وقيمتها الموضوعية. انظر: **المعجم الفلسفي** جميل صليبا (1/ 33)، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982م.

الفلسفة الوضعية والتأويل:

يعتبر زكي نجيب محمود أشهر فيلسوف عربي ارتبطت به الفلسفة الوضعية في العالم الإسلامي. والفلسفة الوضعية فلسفة كانت بدايتها القريبة بمدرسة فينا المشهورة ثم اتسعت مع فلاسفة آخرين ومدارس فلسفية متنوعة.

الوضعية المنطقية:

لقد ظهرت الوضعية المنطقية في أوربا، في القرن العشرين، وأخذت شهرة واسعة في وقت قصير، وأثرت على الحياة الفكرية في الغرب، وأصبحت مدرسة متميزة في الفكر الفلسفي الحديث، مع أنها بدأت تعاني من الانحسار.

الوضعية المنطقية تعتبر امتدادًا للاتجاه التجريبي الذي بدأ مع بيكون، بل تُعدّ الممثل الحقيقي لهذا الاتجاه في القرن العشرين عند بعض الباحثين(1)، والذي يرى أن أصولها تعود إلى المذهب الوضعي التقليدي عند كونت وستيوارت مل، ومن قبلهما التجريبية الإنجليزية في القرن الثامن عشر(2). وهذه تمثل مصادر وأصول بعيدة، أما المباشرة فهي:

١- المدرسة التجريبية النقدية الألمانية.

٢- مدرسة نقد العلم الفرنسية، ونظريات رسل.

٣- تطورات المنطق الرياضي وعلم الطبيعة عند أينشتين(3).

والذي يعود له الفضل في إخراجها هو مورتس شليك (١٨٨٢ - ١٩٣٦ م)، الذي تسلم كرسي الأستاذية في قسم الفلسفة عام ١٩٢٢ م في

(١) انظر إ.م. برشنسكي. **الفلسفة المعاصرة في أوربا**، ص ٩٣، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة رقم ١٦٥ الكويت ١٩٩٢م.

(٢) انظر المرجع السابق ص ٩٣.

(٣) انظر المرجع السابق ص ٩٣.

جامعة فيينا، فقام بتشكيل حلقة من المفكرين، سميت فيها بعد بحلقة فينا[1]. وقد أخرجوا كتابًا يعبر عن فلسفتهم ونظرتهم عام ١٩٢٩ م تحت عنوان «**حلقة فيينا تصورها العلمي للعالم**»[2]، ومنذ ذلك الوقت بدأ انتشارها فدخلت أوربا ووصلت إلى أمريكا، وإن كان الفلاسفة المهمون فيها أغلبهم من الألمان[3].

هذه بعض الملامح العامة حولها في أوربا، أما أكبر من عرضها في العالم الإسلامي باللغة العربية، فهو زكي نجيب محمود، فقد عرضها عن طريق شخصياتها المشهورة، وأفكارها البارزة، مع أنهم يمثلون تنوعًا يصل إلى حد التعارض، إلا أن زكي استطاع عرضهم وإخراجهم للعالم الإسلامي بصورة مترابطة ومتماسكة.

وأشهر أسس الوضعية المنطقية هي[4]:

١- تحديد مهمة الفلسفة بتحليل أقوال العلماء.

٢- التمييز بين القضايا التجريبية والقضايا التحليلية.

٣- مبدأ التحقق.

ونتج عن هذه الأسس بعض القضايا منها[5]:

١- نبذ الماورائية «الميتافيزيقا».

٢- رؤية جديدة للأخلاق.

وهذه العناصر من جهة عناوينها، لا تقبل القبول أو الرفض، فهي

---

(١) انظر: عبد الباسط سيد، **الوضعية المنطقية والتراث العربي- نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي** ص ٦٥، ط ١، دار الفارابي، بيروت ١٩٩٠م.

(٢) انظر زكريا إبراهيم. **دراسات في الفلسفة المعاصرة** (١/ ٢٦٧) مكتبة مصر، والفلسفة المعاصرة في أوربا ص ٩٣.

(٣) انظر: **الفلسفة المعاصرة في أوربا** ص ٩٤.

(٤) انظر: عبد الباسط سيد، **الوضعية المنطقية والتراث العربي** ص ٦٨.

(٥) انظر: المرجع السابق ص ٧٣.

عناوين عامة، ولكن عندما ننظر إلى التطبيق، نجد أن الوضعية المنطقية في الغرب قد هدمت وبكل قوة الفلسفات المثالية بكل صورها، والتي تُعَدُّ بديلاً عن الفكر الديني المنحسر في أوربا، حيث قامت هذه الفلسفات بإيجاد نظرة بديلة عن الدين الذي عهدوه حول الكون والإنسان والخالق، فقامت الفلسفة الوضعية بنقدها؛ لأنها لا تخضع لمبادئ منطقهم وفلسفتهم.

ومع رفضها للميتافيزيقا فهي تركز على مصدر واحد للمعرفة وهو الحواس[1]، فما كان خاضعًا لهذه الحواس وأمكن معرفته عن طريقها فهو المقبول وما خالفها فهو المرفوض، ومن هنا كانت كثير من المشكلات التي تدرسها الفلسفة القديمة مشكلات زائفة؛ لأنها لا تعبر عن معنى، يقول عنهم بوشنسكي: (وربما كانت اصطلاحات الفلاسفة التقليديين تعبر عن عواطف، ولكنها فارغة من المعنى ولا تدل على شيء في رأي الوضعيين الجدد، الذين يرون أن مشكلات الفلسفة التقليدية، من مثل مشكلة الوجود الواقعي للكليات ومشكلة وجود الإله، ما هي إلا مشكلات زائفة ومحاولة حلها هي محض مضيعة للوقت)[2].

لا شك أن الفلسفة وكثير من الفرق الكلامية في جميع الديانات قد حاولت إثبات وجود الخالق عن طرق عقلية وفلسفية، وفشلت في ذلك لأنها تركت المنهج الذي أتى به الأنبياء، ولكن لا يعني هذا إلغاء القضايا الدينية من التفكير لأنها قضايا لا تخضع للحس كما يرى أهل الوضعية المنطقية.

لقد ألغى أصحاب الوضعية المنطقية القضايا الدينية عن طريق رفضهم للقضايا الميتافيزيقية ونقدهم الشديد لها، وهذا الموقف المتطرف في رفض الميتافيزيقا، ورفض كل القضايا الغيبية التي لا تخضع للحس، وضعهم في

---

(١) انظر: بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا ص ٩٧.

(٢) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا ص ١٠٠.

الجانب الإلحادي، وبهذا أصبحت الوضعية المنطقية فلسفة إلحادية[1].

بالغ هؤلاء في تعظيم شأن الحس حتى أصبح ذلك هو الحقيقة الوحيدة المعبرة عن العلم، وإذا ذكر العلم فلا بد أن يكون محسوسًا، أما إذا لم يكن محسوسًا فهو ليس بعلم، ويوضع في قسم العاطفة والفن والوجدان، فقادهم هذا إلى القليل من شأن القضايا الغائبة، ثم إذا كان أحدهم في بيئة ملحدة أو تسمح بالإلحاد فإنه ينكر الإيمان بها وينقدها دون حرج.

وتعدى ذلك إلى القيم والأخلاق والسلوك، وتم إلغاؤها من قسم الحقائق العلمية.

وما بقي معترفًا به كعلم وكحقائق علمية هو فقط علم الحساب والفيزياء والطب والهندسة وعلم النفس والاجتماع وما شابهها؛ لأنها علوم يمكن التحقق من صدقها بوقائع محسوسة.

فيما سبق كان الحديث عن بعض قضايا الفلسفة الوضعية في الغرب أما في العالم الإسلامي فشهرتها كانت مع داعيتها الكبير زكي نجيب محمود[2]، الذي نقلها إلى العالم الإسلامي ونشرها عبر تدريسه سنين طويلة في الجامعات، وعن طريق المقالات المتنوعة في الصحف والمجلات، وعن طريق المحاضرات، والندوات، وعن طريق كتبه المتنوعة.

وكان الأصل أن يُوضع التيار الوضعي في جانب النشاط النقدي لموقفها الإلحادي ورفضها للأديان في وجهها الغربي، إلا أن نشاط زكي نجيب في إدخالها إلى العالم الإسلامي صاحبه بعض التغييرات لوجهها الإلحادي، لامست هذه التغييرات شكلها وظاهرها دون أن تلامس حقيقتها ومضمونها الإلحادي، فسعى عبر هذه التغييرات إلى محاولة التوفيق

---

(١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة (١/ ٢٢١).

(٢) انظر: ماهر عبد القادر، **خرافة الوضعية المنطقية** ص ٤ وما بعدها، دار المعرفة الجامعية، مصر، وانظر: الدراسة التي عملها عبد الباسط سيد حول زكي نجيب بعنوان: **الوضعية المنطقية والتراث العربي**.

بينها وبين التراث، ومن ضمن هذا التراث الإسلام.

وهنا محاولة للنظر إلى هذا التيار الوضعي، وموقفه من النص الشرعي بعد أن عرفنا قصتها في الغرب ثم انتقالها إلى العالم الإسلامي.

الناظر إلى كتابات زكي نجيب يجد بعض الأصول التي ينطلق منها، والتي توجه جهوده الفلسفية، وجهود الوضعيين عمومًا، ومن أهمها:

الأصل الأول: التعظيم الواسع لشأن الحس وجعله المقياس الحقيقي والوحيد للحقيقة العلمية، فلا توجد حقيقة علمية إلا إذا كانت محسوسة، ومهما تنوعت عباراته حول الحس فإن حقيقتها تعود حول هذا الأصل، فقد يستخدم عبارات مثل الدعوة إلى العقلانية والعلم، فإذا تأملنا هذه الدعوة وجدناها دعوة إلى عقلانية محسوسة، أو ذات شواهد محسوسة، والعلم كذلك علم مادي محسوس، يقول: (لا تخرج العبارة التي يمكن وصفها بالصدق أو الكذب عن أحد نوعين فهي إما تحليلية أو تركيبية)[(1)]، ثم يعرفنا بالعبارة التحليلية فهي (التي لا تقول شيئًا جديدًا عن الموضوع الذي نتحدث عنه فهي لا تفعل سوى أن تحلل ذلك الموضوع إلى عناصره بعضها أو كلها)[(2)] أما العبارة التركيبية فهي (التي تقول لك خبرًا جديدًا، إذا أردت تصديقه أو تكذيبه، كان لا بد لك من الخروج إلى حيث الطبيعة تشاهدها، لتقارن ما تأتيك به الخبرة الحسية منها، بما تزعمه لك عبارة القائل)[(3)] إذًا فنحن أمام عبارتين، إما عبارة تفسر لك أمرًا وتوضحه، أو عبارة تخبرك عن شيءٍ، والعبارة الثانية يحصر مجال التأكد منها بالخبرة الحسية، ويلزم من هذا نفي العبارات التي لا تدركها حواسنا، يقول: (فإذا طلبت إليه أن يدلك على الخبرة الحسية التي من شأنها أن تطلعك على تلك الكائنات، حتى ترى لنفسك إن كانت حقًّا موصوفة بالصفات التي زعمها

---

(١) زكي نجيب محمود، موقف من الميتا فيزيقا، ص ٧٨، ط ٣، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧م.

(٢) زكي نجيب محمود، موقف من الميتا فيزيقا، ص ٧٨ – ٧٩.

(٣) المرجع السابق ص ٧٩.

أو لم تكن، أجابك بأنها ليست مما يُحس .. وإذن فهو في موقف عجيب: يقول كلامًا عن «أشياء» ثم يرفض أن يدلك كيف يمكن أن نلتمس تلك «الأشياء» في خبرتك لتصدقه أو تكذبه؛ فلا هو على استعداد أن يحقق لنا ما يقوله بالخبرة الحسية كما يفعل الذين يحدثوننا عن الأشياء الخارجية في العلوم أو في الحياة الجارية، ولا هو بقانع أن يجيء كلامه تحصيل حاصل حتى نصفه بالصدق من غير التجاء إلى خبرة حسية -وإذن فلا هو يقول عبارات تركيبية كالتي يقولها العلماء الطبيعيون، ولا عبارات تحليلية كالتي يقولها علماء الرياضة ..)(١).

لقد وضع زكي هذه التقسيمات أثناء نقده للميتافيزيقا، وإذا كانت الوضعية أصابت في بعض جوانبها النقدية، وخاصة مع الميتافيزيقا، فإن هذا لا يعني أن أصول الوضعية صحيحة وسليمة، أو أننا سنقبل كل نقدها، خاصة وأنها بُنيت على تعظيم الحس والخبرة الحسية وإلغاء كل شيء لا يُحس وإخراجه من خانة العلم، وهذه مشكلة زكي والوضعية عمومًا، فهم لا يقبلون بشيءٍ على أنه علمي إلا إذا كان محسوسًا، وهنا سيأتي سؤال مهم لهؤلاء -وحديثنا مع المسلمين منهم- ماذا عن الإسلام؟ وماذا عن الأديان السماوية؟ أليست الأديان السماوية تقوم على اعتقادات غيبية كثيرة غير محسوسة؟ أليس أعظم ما في الأديان هو الإيمان بالله وملائكته واليوم الآخر وكلها من الأمور الغيبية التي لا تُحس بجوارحنا؟

الحل عند هؤلاء سهل للغاية، ولكنه في الوقت نفسه عقيم للغاية، الحل إخراج الأديان من حيز العلم وحيز الحقيقة إلى حيز آخر، سيأتي الحديث عنه، ولو قالوا أن الأديان السماوية تخرج من حيز الميتافيزيقا لكان الأمر أخف ولكان شبيهًا -مع الفارق- بنقد المسلمين للمتكلمين والفلاسفة والصوفية أهل البناءات الوهمية والأصول الباطلة، ولكن مشكلة

---

(١) المرجع السابق ص ٨١، وانظر: زكي نجيب من زاوية فلسفية ص ١١٠، ط ٤، دار الشروق القاهرة وبيروت، ١٩٩٣م.

الوضعيين أنهم يخرجون الأديان تمامًا من حيز العلم إلى حيز الوجدان.

إذًا فالعبارات التي لا يشهد لها الحس، هي عبارات غير ذات معنى وهي عبارات فارغة[1]، وزائفة، ومن أمثلة ذلك: الخير والجمال والقيم والشر والواجب والجميل والقبيح[2]، وأحسن أحوالها أن توضع في جانب الشعور والعبارات الشعورية والفنية والأدبية، أما العلمية الحقيقية فلا.

وهذا الأصل الفاسد يترتب عليه مفاسد كثيرة، ويلزم منه لوازم خطيرة لا بد أن يقع فيها من تمسك بهذا الأصل، وعلى سبيل المثال:

ينتج عن هذا الأصل تعظيم الحياة المادية المحسوسة على حساب الحياة الغيبية، ولا يخرجهم من هذه الإشكالية زعمهم المتكرر بأنهم لا يناقشون الأديان وعقائدها وإنما يناقشون الجمل العلمية أو التي تدعي العلم، فلو صدقناهم في هذه الدعوى فإن هذا لا يعني اهتمامهم بأمر الأديان وأمور الغيب لأنهم أضافوها إلى المجال الوجداني، ومعروف أن الناس يُقبلون على العلم ويصدقونه ويثقون فيه ويحتكمون إليه، فإذا وضع الدين في الجانب العاطفي وأخرج من الجانب العلمي والعقلي ضعف شأنه عند الناس، وضاعت منزلته ومكانته، وصدق الناس بعدم علميته من آثار دعوة الوضعيين، هذا الكلام مع عدم تسليمنا أصلاً بما قالوا من كونها وجدانية غير علمية وغير حقيقية فإذا كان بالعلم وحده -كما يقول زكي- (يتوقف الحكم على شعب بالتقدم أو الجمود)[3]، وكان العلم فقط ما كان محسوسًا، عندها تُلغى العقائد ومكانتها ولا تصبح لصلاح البشرية وفسادها.

---

(١) انظر: موقف من الميتا فيزيقا ص ٨٣.

(٢) انظر: المرجع السابق ص ١١٠، ١١٢، ١٢٨، وانظر: من زاوية فلسفية ص ١١١.

(٣) انظر: زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية ص ٤٢، ط ٢، دار الشروق، القاهرة وبيروت ١٩٩٣م.

الأصل الثاني:

تبنّي التقسيم العلماني بين الدين والعلم، مع تقويته عن طريق بعض الأفكار الفلسفية في جانبها الوضعي، والتركيز على هذا التقسيم موجود عند زكي في كتاباته القديمة والأخيرة على حدٍ سواءً.

يُعَدُّ هذا التقسيم من الأصول الراسخة -في الوضعية العربية- التي ينطلقون منها، وتوجه نشاطهم تجاه الإسلام ونصوصه.

يقول زكي عن منهجيته: «الوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية» التي اعتنقها (أنها تصب «كل» اهتمامها في مجال التفكير «العلمي»، وليس التفكير العلمي هو كل النشاط الذهني للإنسان، وإنما هو جزء، وقد لا يكون هو الجزء الأكبر من ذلك النشاط، فهناك إلى جانب التفكير العلمي ضروب الوجدان بشتى صنوفها، ومن أهمها الجانب الديني من الإنسان، والفن، والشعر، وسائر ألوان الإبداع الأدبي، ومنها الحياة العاطفية والانفعالية التي يحياها الإنسان كل يوم ويعبر عنها قولاً وسلوكًا، لكنه هو التفكير «العلمي» وحده الذي يستوعب اهتمام الوضعية المنطقية، وهذه نقطة هامة؛ لأن الشروط التي يتطلبها التفكير العلمي، قد لا تكون هي التي تتطلبها الحياة الوجدانية عندما تعبر عن نفسها بصورة من الصور الكثيرة التي ذكرنا بعضها)[(١)].

إذًا فحياة الإنسان لها نوعان من النشاط، نشاط علمي يتعلق بالعقل، ونشاط وجداني وعاطفي لا يتعلق بالعقل وصوابه وخطئه ففي (مجال العقل يكون التفاهم بين الناس قائمًا على أساس ما يمكن مراجعته وضبطه والحكم عليه بالصواب أو الخطأ بحسب مطابقته أو عدم مطابقته للواقع الذي جاءت الجملة المعينة لتتحدث عنه، وأما في مجال الوجدان فالأمر متروك كله للمتلقي يشعر كيف شاءت له ميوله، إذ لا سبيل هنا إلى

---

(١) زكي نجيب. قصة عقل ص ٩٤ - ٩٥، ط ٣، دار الشروق، القاهرة وبيروت ١٩٩٣م.

مراجعة ولا إلى ضبط أو حكم بصواب أو بخطأ)[1].

هكذا يضع زكي الدين في جانب الوجدان، وما كان موطنه الوجدان فلا سبيل إلى الحكم عليه بالخطأ والصواب، ولا سبيل إلى إدخاله في الجانب العلمي، وعالم الحقائق العلمية والعقلية، وهنا تتكرر مشكلة الفلسفة القديمة والحديثة مع الدين، فالفلسفة لا تعترف للدين بأي صورة علمية أو عقلية أو حقيقية، هي قديمًا مثالات، ومع تيارات أخرى أساطير، ومع الوضعية أمور وجدانية. وربما يعترض معترض بأن زكي قد مرّ بمراحل، فمرحلة كان فيها وضعيًا صرفًا ثم انتقل إلى المرحلة التوفيقية بدأ من كتابه تجديد الفكر العربي.

ولكن الناظر إلى زكي في كتابه هذا وفي كتبه التي بعده يجده متمسكًا بهذا الأصل وبصورة أكثر صراحة، ففي حديثه عن «المبدأ» يمثل عليه بـ«الديانات المختلفة»فهي (مثل آخر للنسقات الفكرية التي تبنى على «مبادئ» كل منها يضع كتابه أمامه «مبدأ» يسير منه ويستنبط ..)[2]، وقد سبق أن بين قبلها أن الحقائق لا يقال عنها مبادئ[3]، (لأنها عندئذ تكون مفروضة على الإنسان، ولا يكون الإنسان هو فارضها)[4] والمبادئ (في شتى البناءات الفكرية، ليست «حقائق» تفرض نفسها على الإنسان بحيث لا يكون له قبل على تغييرها وتبديلها، بل هي -بحكم طبيعتها- «فروض» يفرضها الإنسان لنفسه حرًا مختارًا، وهو يفرضها لتخدم أغراضه، فإن هي أفلحت في خدمة تلك الأغراض، كان بها، وإلا فهو يبدلها بسواها حتى يقع على أنفع المبادئ لحياته العملية)[5].

(١) المرجع السابق ص ١٢٠، وانظر: رؤية إسلامية ص ٤٦.
(٢) زكي نجيب محمود. **تجديد الفكر العربي**، ص ١٩٤، ط ٧، دار الشروق. القاهرة وبيروت ١٩٨٢م.
(٣) المرجع السابق ص ١٩٣.
(٤) المرجع السابق ص ١٩٣.
(٥) المرجع السابق ص ١٩٧.

إذًا الأديان بزعمه لا تُعَدُّ حقائق، وتضاف إلى الجانب الوجداني، هذا الجانب الذي تتحكم فيه أهواؤنا لا عقولنا.

نعم نحن نعترف بأن هناك مبادئ تتغير عند الأمم لأنها مبادئ غير حقيقية، ولكن لا يعني هذا تعميم الأمر على كل المبادئ، وهنا أكبر إشكال للفلسفة مع الدين، أنها تعمم ببعض القضايا وبعض الحالات دون فحص هذا التعميم والتأكد من سلامته، إن الانتقال من الجزء إلى الكل، ومن حالات معينة لتصبح قاعدة عامة، دون النظر في صحة الانتقال وسلامته، يؤدي إلى مخاطر كبيرة، ومفاسد علمية وعقدية كثيرة، فما اتفقت عليه الأديان السماوية من الأصول، وما ذكرته من أخبار، لم تتغير كما يزعم، وإنما الذي يتغير هو الناس، فمرة يبتعدون عن الحق ومرة يقتربون، وتبعًا لهذا، يتغير موقف الناس من الأديان السماوية.

لقد كان زكي نجيب يرى أنه بهذا الفصل، وهذا التصور، قد حل كل الإشكالات، بل ويتعجب من حال من يخلط بين هذين الجانبين (ومنذ عرف صاحبنا كيف يفرق بين عقله، مستندًا إلى منطق الفكر في استدلاله الأحكام من الشواهد والمقدمات، من جهة، ونبض القلب بالإيمان وبالحب وبنشوة الفن، من جهة أخرى، أقول: إن صاحبنا منذ عرف ذلك، بات يأخذه العجب الذي لا ينقضي، ممن يخلطون -عامدين متعمدين- بين ما هو علم، وما هو دين)[1].

إن زكي يُصر على إخراج الدين من الجانب العلمي والعقلي، ويتعجب -في كتاب يحمل عنوانًا إسلاميًا- من أولئك الذين يخرجون الدين من جانبه الوجداني إلى الجانب العلمي والعقلي، ويواجه كما يقول في مكان آخر بهجوم من المدافعين عن الدين، يقول: (طالما قوبلت بهجوم واستنكار ..) بسبب وضعيته؛ لأنها تسيء إلى قضايا دينية فهم يرون أن (لدينا كلامًا من

(١) رؤية إسلامية ص ٤٧.

أعز الكلام على نفوسنا وأغلاه، بعيد بطبيعته كل البعد أن يقبل التقييد بتلك الشروط، فمثلاً إذا قلنا إن كل جملة مطالبة -لكي تكون مقبولة من الناحية المنطقية- بأن تكون صورة متطابقة مع واقعة من الوقائع الممكنة تلقيها بالحواس البشرية، وإلا كانت غير ذات معنى، فقد يعترض علينا مستنكر قائلاً: وما قولك -إذن- في جملة تتحدث عن الملائكة، بل عن الله سبحانه وتعالى، وما أكثر ما سمعت اعتراضات من هذا القبيل، فلو أن هؤلاء المستنكرين وضعوا نصب ذاكرتهم دائمًا هذا الذي أسلفته، وهو أن شروطنا موجّهة نحو ميدان واحد فقط، هو ميدان العلوم الطبيعية وحدها، لما اعترضوا وما استنكروا)[1]. ليست المشكلة أن يتحدث عن العلوم الطبيعية -مع أنه دخل في غيرها- لكن المشكلة هو إخراجه الدين من جانب الحقائق إلى جانب الشعور والوجدان، وجعله تبعًا لذلك لغة الدين لغة شعورية بينما لغة العلم هي اللغة العقلية فقط. هنا الإشكال الفعلي، ولكن زكي يخرج المشكلة إلى غير أرضها، مع أنه أحيانًا يعود إلى المشكلة ليقر بها وجهة نظره العلمانية والوضعية، فهو بعد صفحة من الكلام السابق يذكر أن سبب مشكلته التي حدثت بسبب كتابه «**خرافة الميتافيزيقا**»، أن الناس يخلطون بين الدين والفلسفة (فحملوا كلامي الموجه إلى فكر فلسفي من طراز معين، على عقائد الدين، ولو تذكروا ما كنت أحرص الناس على أن يتذكروه، وهو أن مجال الإيمان الديني مختلف عن مجال التفكير المقيد بمنطق العقل العلمي؛ لأن الإيمان تصديق بغير برهان، وأما منطق العقل فطريق للبراهين ..)[2].

بماذا نخرج من هذا الكلام؟ مما نخرج به، أن الإيمان وأمور الدين، والنصوص الدينية، في الجانب الوجداني، التي يصدقها من يتأثر بها ويعجب بها، لكن لا يعني هذا أنه يمكن البرهنة عليها بمنهج عقلي

---

(١) قصة عقل ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٢) قصة عقل ص ١١١.

وعلمي، فهي غير علمية ولا تمثل حقائق علمية.

إن المسلم يعترف بل ويعتقد ويقر بوجود حقائق مشاهدة وحقائق غائبة، إلا أنه في الوقت نفسه لا يجعل معرفتها محصورة بطريق واحد، بحيث إذا لم يشهد لها هذا الطريق الوحيد خرجت عن كونها حقائق فتسمّى بمسميات أخرى كمبادئ أو فرضيات أو غير ذلك.

فما أتى به الرسل عليهم الصلاة والسلام من أعظم الحقائق وأصدقها، والعقل السليم، والنقل الصحيح، والفطرة السليمة، كلها تدل على هذه الحقائق، ولكن لو حدث تقصير في بعض الأدلة فلا يعني انتفاء الأدلة الأخرى، فقد يقصر الدليل العقلي أو العلمي، ولكن معنا الدليل النبوي، فإن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، فكيف وما أتى به هؤلاء لا يخرج عن كونه اجتهادات بشرية، قال بها فئة معينة وخالفها فئات كثيرة في الاتجاه ذاته.

إذا كان يحق أو يجوز لأحدهم أن يجعل قواعد معينة لتضبط بعض ما يشاهده أو يعايشه أو يتعامل معه، مثل ما فعلت الوضعية مع العلوم، لكن لا يحق لهم ولا يجوز أن يخرجوا غيرها من الحقائق والعلوم بحجة أن قواعدهم لم تنطبق عليها، أو يرموها من أجل التخلص منها في قسم مصطنع كالوجدان والشعور مثلاً، وإدخال كل ما لا تنطبق قواعدهم وقوانينهم عليه داخل هذا القسم.

وخلاصة الكلام: إذا كان منهج الوضعية المنطقية لا يثبت علمية الأديان السماوية ونصوصها، ولا يثبت حقائقها، فلا يصح إخراج الأديان ونصوصها من جانب العلم والحقيقة ووضعه فقط في جانب الشعور والوجدان؛ لأن المنهج الوضعي إنما هو على أحسن الأحوال منهج من بين عشرات المناهج، فإذا لم يثبت عن طريق هذا الدليل فقد ثبت عن طريق آخر، وأعظم طريق ثبت به هو طريق النبوة، وعن طريق الوحي.

ومن هنا فلا يجوز اعتراضه أو تكذيبه بنصوص نبوية لأن منهجه لم يثبتها، ويعتبر ما يفعله أحيانًا باسم العلم والعقل مما يخالف العلم والعقل، ففي أحد المواضع يعترض على أحد النصوص ويكذب بها دون أي احتراز، ودون مراعاة لما سبق من القول، فعند حديثه عن حديث الذبابة وحديث سجود الشمس أثناء رده على أحد المشايخ كما يقول يختم مناقشته بالتالي (ومتى قرأت تلك المقالات؟ متى؟ منذ ألف عام منذ مائة عام؟ منذ عام واحد؟ لا والله، بل منذ أسبوعين، وهذه هي ثقافتنا بعد كل ما صنعه محمد عبده، ولطفي السيد، والعقاد، وطه حسين!! وأعجب منه أن يكون هذا نموذجًا من ثقافتنا اليوم، أن تراهم يدرجونه في مقولة الإيمان)[(١)].

فيما سبق كان الحديث يدور حول أصلين من الأصول المهمة عند الوضعيين وعند زكي نجيب محمود، فهما من الأصول التي تحرك تفكيرهم ونشاطهم، وتؤثر في مواقفهم من النصوص الشرعية.

وهذان الأصلان، إعلاء شأن الحس وجعله المقياس الأساسي للعلم والحقيقة، وتقسيم نشاطات الإنسان إلى جانبين علمي ووجداني ثم وضع الدين في جانب الوجدان، كل ذلك ساهم في ظهور تصورات فاسدة عند الوضعيين ومن أسوئها: إلغاء الغيب والحياة الأخرى وعدم الاهتمام بهما، والإعلاء من شأن الحياة الدنيا، ومن شأن العلوم المادية على حساب علوم الدين، واعتبار العلوم المادية هي المقياس الحقيقي لنضج الشعوب وتطورها وتقدمها. وقطع الصلة مع الله، وفصل الإنسان عن خالقه وربطه بدنياه فقط.

يقول زكي نجيب: (.. التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته؛ لأنه يدور أساسًا على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان

---

(١) قصة عقل ص ١٥٠.

والإنسان)[1]. وهذا تبعًا لتأثره بالحياة الغربية والفلسفة الغربية بالذات والتي يذكر بأن اتجاهاتها الأربعة الأساسية ذات جذر مشترك (هو اتخاذ «الإنسان» في حياته الدنيوية هو محور الاهتمام)[2].

ومن هذه التصورات كذلك تصورهم للغة بأنها تنقسم حسب ما تعبر عنه، فإن كانت تعبر عن علم فهي عبارات علمية إما تحليلية وإما تركيبية، وإن كانت تعبر عن الدين والأدب والفن والشعر فهي عبارات وجدانية وفنية.

بعد النظر السابق إلى بعض الأصول للوضعية المنطقية وآثارها، نصل إلى السؤال المركزي في البحث، كيف كان موقفهم من النص الشرعي؟

من الكلام السابق يتبين أن الوضعية المنطقية لا تختلف عن غيرها من الفلسفات في تصورها للأديان السماوية وكتبها، وحقيقة هذا التصور أن الأديان ونصوصها ليست حقيقية وإنما هي تخييل، ونجدها عند الوضعية نصوص لا حقائق مقابل لها فهي نصوص وجدانية موجهة إلى قلب الإنسان فقط، وليس إلى عقله لأنها نصوص لا ينطبق عليها معيار الصواب والخطأ العقلي -أي الوضعية المنطقية- فأغلب ما في هذه النصوص من الاعتقادات الغيبية، وهذه أمور لا يمكن معرفة الصواب والخطأ فيها لأنه لا يوجد لها شاهد حسي. صحيح أن زكي يرفض أن يتهم بذلك؛ لأنه كما يرى قد حل الإشكال برمي النصوص الدينية في الجانب الوجداني، ونحن نرى الإشكال هنا بالتحديد، نراه في وضعه للنصوص النبوية في قسم الوجدان، وفي قسم المبادئ التي لا يمكن البرهنة عليها، ويدخلها في قسم الوجدان فتتحكم فيها الأهواء والرغبات. فإذا كان هذا منطق الوضعية فماذا يتصور منهم بعد ذلك!

---

(١) تجديد الفكر العربي ص ١١٠.

(٢) قصة عقل ص ٧٣.

من الطبيعي أن يكون الموقف في الغالب على حالين:

١ - إما رفض النصوص ونقدها إذا خالفت قواعدهم ومناهجهم، وهذا ما حدث في الغرب.

٢- أو قبولها، ولكن بعد حصرها في نطاق ضيق من حياة الإنسان، ووضعها في قسم ثانوي بعيد عن الاهتمام العلمي والفكري، وهذا ما حصل بصورة كبيرة مع زكي نجيب محمود.

ومع أنه قبلها بالصورة السابقة، وهذا الأمر بعد تحوله -كما يقول عن نفسه- إلا أنه مع ذلك لا يتركها -أي النصوص- كما هي بل يقوم بتأويلها تأويلات غريبة، أو تفسيرها تفسيرات حديثة.

لقد كان الأصل المناسب لفكر الفلسفة الوضعية المنطقية هو رفض النصوص الدينية وهذا ما تأخذ به الوضعية المنطقية في الغرب ولهذا فروادها من الملاحدة في نظر الفكر الفلسفي، أما في العالم الإسلامي فبعض الوضعيين يميل إلى الحال الأول، وأكثرهم على الحال الثاني، وخاصة فيلسوفها الكبير زكي نجيب.

لقد كان زكي نجيب في البداية يميل إلى الحال الأول، أي رفض كل الماضي بدون استثناء، وقد حدث له هذا بعد سفره إلى إنجلترا واعتناقه للوضعية المنطقية، وعندها كما يقول (ولدت ولادة جديدة، وسلكت طريقًا فكرية جديدة، هي طريقي إلى يومي هذا)[١] ويشرح لنا هذا الأمر، وهو كلام يحتاج إلى تأمل؛ لأنه يصف حال عشرات المتبعثين إلى أوربا حيث يقول عن نفسه، (فهو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوربي -قديم جديد- حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه؛ لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه؛ ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعوامًا بعد أعوام:

---

(١) قصة عقل ص ٣٠.

الفكر الأوربي دراسته وهو طالب، والفكر الأوربي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوربي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ)[1]. ولكن زكي نجيب لم يستمر على هذه الحال فقد حدثت له في أعوامه الأخيرة (صحوة قلقة؛ فلقد فوجئ وهو في أنضج سنيه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة، ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد؟ إذ لو كان الأمر كذلك لهان، فما علينا إلا أن نضاعف من سرعة المطابع، ونزيد من عدد المترجمين، فإذا الثقافات الغربية قد رصت على رفوفنا بالألوف بعد أن كانت ترص بالمئين، لكن لا، ليست هذه هي المشكلة)[2].

هنا سيكشف لنا زكي عن المشكلة الحقيقية، هذه المشكلة التي ستتحكم في مشاريعه المستقبلية، والتي جعلها شغله الشاغل، وقضيته الأساسية، وأخذ بها بعد ذلك من تأثر به أو تتلمذ عليه، هذه (المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منه عروبتنا أو نفلت منه؟)[3].

المشكلة إذًا أننا إذا لم نأخذ بالفكر الغربي –وهنا فكر مفهوم مطلق– فلن ندخل العصر، والمشكلة الأكبر كيف نأخذه ونوفق بينه وبين تراثنا – والتراث هنا مفهوم واسع يدخل فيه الإسلام– أما سبب حرصه على التراث فلكي لا تفلت منا عروبتنا، وليس الحرص من أجل ديننا. ومع أن أمثلة الفكر الغربي التي ذكرها كثيرة وكذلك أمثلة التراث التي ذكرها كثيرة، وهذه لا تهم في البحث كثيرًا، وإنما المهم هو تعامله مع الإسلام ونصوصه الموجودة ضمن هذا التراث كيف كان؟ ومع هذا فقد وضع زكي منهجًا عامًا للتوفيق بين الفكر الغربي والتراث، ثم أتت التطبيقات بعد

---

(١) تجديد الفكر العربي ص ٥.

(٢) تجديد الفكر العربي ص ٥ – ٦.

(٣) المرجع السابق ص ٦.

ذلك، فكان منها ما له علاقة بالبحث، وكان منها أمور خارجة عن البحث، وبما أن المنهج واحد لكل القضايا، فلا بد من إبراز هذا المنهج التوفيقي ثم نظر إلى بعض التطبيقات الخاصة بنصوص الإسلام، والتي برز من خلالها عمله التأويلي بصورته الجديدة التي وضعها.

فكيف كان التوفيق وما تبعه من تأويل؟ أو حسب سؤاله (فكيف إذن يكون الطريق؟)[1].

أخذ هذا التوفيق صورًا مختلفة، حاول زكي -شرحها في كتابيه«**تجديد الفكر العربي**» و«**قصة عقل**» ولكن جميع الصور يجمعها أصل واحد، هذا الأصل يُعَدُّ قلب المنهج الجديد والأخير للتوفيق بين تراثنا بمفهومه الواسع، وثقافة الغرب بمفهومها الواسع كذلك، وخلاصة هذا الأصل: أن ما يمكن أخذه من التراث هو اللفظ، ويكون المضمون من العصر، أي من ثقافة الغرب. أي وضع مضمون جديد وعصري غالبًا ما يكون غربي داخل اللفظ التراثي.

وقد اعتمد زكي في بنائه لهذا المنهج على فئتين:

الفئة الأولى من التراث الإسلامي ومن المحيط الإسلامي، والفئة الثانية من المحيط الغربي الحديث.

الفئة الأولى: هي فئة المؤولة في العالم الإسلامي، أي أهل المنهج التأويلي وخاصة أهل الجانب العقلاني، كالمعتزلة بالذات والفلاسفة وأحيانًا الأشاعرة، وهؤلاء في تراثنا القديم، أما من العصر الحديث، فيركز على أشهر شخصيتين قامتا بالتأويل وهما محمد عبده وعباس محمود العقاد، فهو يذكرهما دائمًا، ويترحم على أيامهما، ويثني عليهما كثيرًا.

لماذا يُذهب إلى التوفيق ومن ثم إلى التأويل؟ الجواب أن الذهاب إلى ذلك يكون عند التعارض بين أمرين، مع عدم الإمكانية بالتضحية بأي منهما. وبما أن ذلك قد حدث مع زكي، فالحل هو العودة إلى التراث في

---

(١) تجديد الفكر العربي ص ٦.

جانبه العقلاني لأخذ منهجه في حل مثل هذه الإشكاليات المزعومة، وقد كان المنهج المشهور هو التوفيق عن طريق استعمال التأويل، وهذا المنهج كما يقول زكي هو المنهج الذي طبع حركة الفلسفة في كل العصور الوسطى، فقد كان نشاطهم منصبًّا على التوفيق بين النصوص الشرعية والنصوص الفلسفية[1]، وهذا ما يرى أننا نحتاجه الآن.

أما من أين نأخذ هذا المنهج؟ فهو يركز على الجانب العقلاني كما يقول، أي الذين أعلوا من شأن العقل، فأعطوه الحق في هذا التأويل (عقيدة عندي بأنه إذا أراد الخلف -الذي هو نحن العرب في عصرنا القائم- أن يجيء امتدادًا للسلف، فلن يكون ذلك إلا عن طريق الجانب العاقل في حياة السلف ..)[2] ونحن نوافقه في هذا الكلام الجميل، ولكن عندما يدخل في التفاصيل يبدأ الخلاف، فهو ينظر إلى الجانب العاقل بنظرته الخاصة، لا كما هو حادث في تاريخنا الإسلامي فعلاً، فهذا الجانب العقلاني يتمثل عنده في فئات معينة ويخص منهم المعتزلة (ويبدو لكاتب هذه الصفحات أن أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها في وجهة نظرها -بغض النظر عن الموضوعات التي كانت مطروحة لبحثها؛ لأن لكل عصر موضوعاته التي تعنيه قبل سواها- أعني أن يرثها في طريقتها ومنهاجها عند النظر إلى الأمور، هي جماعة المعتزلة التي جعلت «العقل» مبدأها الأساسي كلما أشكل أمر ..)[3] مع إيراده لاعتراض مخالفيهم وخاصة الشيعة على هذا الموقف فإن (إمعان النظر في موقفهم يبين أنهم بمثابة من أنكر النبوة ذاتها)[4] وهو يعرض حقيقة هذا الموقف دون اعتراض.

---

(١) انظر زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري** ص ١٧٨، ط ٥، دار الشروق، القاهرة وبيروت ١٩٩٣م.

(٢) **المعقول واللامعقول** ص ١٩.

(٣) **تجديد الفكر العربي** ص ١١٧ – ١١٨.

(٤) المرجع السابق ص ١١٨.

يُضيف إلى هؤلاء كل من كان له مواقف عقلانية في تعامله، حتى وإن كان له مواقف أخرى غير عقلانية مثل الأشاعرة والفلاسفة والأدباء.

التراث الإسلامي -كما يرى الجابري-[1] يحوي ثلاث فئات، بينها تقارب من جهة وتباعد من جهة، وبينها نقطة التقاء واحدة هي الكتاب المنزل ثم ينقسمون بعدها إلى ثلاث فئات:

١- فئة تقف عند التنزيل ومعه.

٢- وفئة ترى أن له حقائق باطنة تحاول كشفها عن طريق الحدس والإلهام.

٣- وفئة يريدون أن يكون العقل أداتهم التي يعالجون بها الفهم والتأويل.

والفئة الثالثة: هي فئة المعتزلة بالذات، أو كل من يقترب منهم، فهو يصل بعد دراسة الفئات إلى النتيجة التالية (لو استطعنا أن نركز على محورين من المحاور الثلاثة السالف ذكرها، فنركز على الجانب العقلاني من جهة، وعلى الجانب السلفي المعتدل من جهة أخرى، لاستطعنا بأولهما أن نواجه عصرنا وهو عصر العلوم القائمة على عقل صرف متكئين في الوقت نفسه على أصول الشريعة الإسلامية والدراسات اللغوية والنحوية والفقهية التي هي قوام السلفي، على أن تكون هي السلفية التي تجعل للعقل نصيبه من التأويل كلما اقتضت الحاجة إلى تأويل ..)[2].

وأي موقف يظهر من التيار العقلاني فهو مقبول ما دام نابعًا من العقل، وهكذا تجده يلتمس الأعذار لهم مهما كان موقفهم، وليته يعرض موقف أهل الحق فقط ما دام أنه بمثل هذا التسامح، وعندما أعلى إخوان الصفا من الفلسفة على الشريعة، وفضلوها على الشريعة فماذا يتوقع من مسلم أن

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٨.

(٢) المرجع السابق ص ١٤٤.

يقول عنهم؟ يقول: ولم تكن هذه النظرة من إخوان الصفا التي تعلي قدر الفلسفة على قدر الشريعة من حيث الوظيفة التي تؤديها كل منهما، لتقع من كثيرين موقع الرضى؟ لكن هكذا كانوا أميل إلى التفكير العقلي منهم إلى التقليد وقبول الرواية مما أدى بهم إلى ضرب من التسامح الديني وسعة الأفق بحيث لم يكادوا يفرقون بين دين ودين، فالأديان كلها سواءً في تحقيق الغاية)[1]، وهكذا كان في أغلب عرضه للمواقف التي يسميها عقلانية.

فهناك تسامح مع المعتزلة مع أن حقيقة قولهم إنكار للنبوة، وهنا تسامح مع فئة فلسفية في تراثنا مع قولهم الخطير في تقديم الفلسفة على الدين، بل تجاوز التسامح إلى الثناء الواسع مثل «التفكير العقلي» و«التسامح» و«وسعة الأفق»، وفي المقابل لا يرى في مخالفيهم إلا الجمود والتقليد وقبول الرواية، دون أي نظر موضوعي وعلمي إلى أقوالهم ومنهجهم العلمي، والعلوم العظيمة التي بنوها، ونقصد هنا أهل السنة والجماعة. فيما سبق كان الحديث عن الاتجاهات التي استفاد منها زكي، أما الشخصيات التي يركز عليها، وإذا ركز عليها فإنما يركز على نشاطها التأويلي ومحاولة استثمارها فمن هؤلاء في القديم أبو حامد الغزالي[2]، وفي العصر الحديث محمد عبده، وعباس محمود العقاد، وخاصة في دفاعهم عن التأويل ومحاولاتها التوفيقية[3].

هكذا استخرج منهجًا من تراثنا، أو طريقة، من أجل حل المشكلة التي واجهته أما في الجانب المعاصر، فقد استعان بفئة أخرى وهي:

الفئة الثانية: هذه الفئة غربية، حيث استعان بهم زكي في حل مشكلته وعمل منهج للتوفيق بين المتعارضين بطريقة تأويلية جديدة، هذه الفئة تمثل

---

(١) المعقول واللامعقول، ص ١٧٦.

(٢) انظر مثلاً مبحث الاقتصاد د. زكي نجيب، رؤية إسلامية ٢٠٢ – ٢١٢، وانظر المعقول واللامعقول ص ٣٢١.

(٣) انظر مثلاً: قصة عقل ص ٥٣، ٧٣، ١٤٦، ١٤٧، وانظر: من زاوية فلسفية ٥٥، ٥٩، وانظر جديد الفكر العربي ص ٢٧٢.

الثقافة الغربية.

لقد أخذ زكي بالوضعية المنطقية طوال حياته، حصل هذا بعد البعثة التي حصل عليها إلى إنجلترا (وهناك عشت بعقلي مرحلة الانتقال)[1]، فهو يذكر أنه بعد ذهابه إلى إنجلترا اكتشف سر تخلفنا (إن سر تخلفنا العلمي كان في «المنهج») إننا (ما نزال حتى اليوم إلى حد كبير –نصطنع منهج القرون الوسطى– الذي هو الارتكاز على ما ورد في الكتب القديمة في استخراج أحكامنا على الأشخاص والأشياء والمواقف ..)[2]، وهذا المنهج لم يعد ينفع لدخول العصر الحديث (إن دخولنا في العصر الجديد لا بد له من تشرب المنهج الجديد)[3]، وهذا المنهج وجده في أوربا، وقد اهتم بجانب منه وهو (المذهب التجريبي العلمي «الوضعية المنطقية» التي ذهب إليها كانت هذه السطور، ونشرها ودعمها بكل وسائل النشر والتدعيم ..)[4].

وحتى يكتمل لنا تصور المنهج الجديد الذي سيأخذ به زكي فلا بد من التذكير بما أخذه زكي عن الفكر الغربي في موضوع اللغة، زكي يرى أن (التصور القديم يقابل بين «الفكر» من ناحية و«العالم» من ناحية أخرى، وجاء التصور الجديد ليجد مفهوم «الفكر» غامضًا، فاستبدل به «اللغة» والتي تحمل فكرًا، وجعل المقابلة بين «اللغة» و«العلم» فأصبح الأمر واضحًا ومحددًا، فبعد أن كنا لا ندري كيف نراجع الفكر على الواقع، أصبح ميسورًا أن نطابق اللغة على الواقع، فنرى إن كان التصوير اللغوي للواقع دقيقًا أو لم يكن)[5]، إذًا فالتعامل الآن ليس مع الفكر، وإنما مع

---

(١) قصة عقل ص ٣.
(٢) المرجع السابق ص ٤٧، ٤٨.
(٣) رؤية إسلامية ص ٧٤.
(٤) من زاوية فلسفية ص ٦٠.
(٥) قصة عقل ص ١١٩.

اللغة، وهذا ما تركز عليه منطقية زكي، والاهتمام باللغة أصبح محور اهتمام كثير من الاتجاهات الفكرية في الغرب ولكن من وجهة نظر أخرى، وإذا تذكرنا بأن التراث الذي يتعامل معه إنما هو نصوص باللغة العربية، بهذا سينقل هذا التصور الجديد إلى تعامله مع تراثنا.

بعد التصور السابق الذي ذكره زكي، يضاف إليه أن اللغة تمثل عنده علامات ورموز[1]، ولكل أمة مجموعتها الرمزية، والإنسان عمومًا (رامز في شتى عصوره وفي مختلف نواحي نشاطه الفكري؛ وقد ازدادت هذه الحقيقة وضوحًا في عصرنا الحاضر، فاهتمت الفلسفة المعاصرة بالرمز ودلالته، وبخاصة الرمز اللغوي في العلوم وغيرها، فهذا المبحث هو محور الاتجاه الفلسفي المعاصر الذي يطلق عليه اسم الوضعية المنطقية، أو التجريبية العلمية؛ ما أكثر الكتب والأبحاث الفلسفية التي تنتشر الآن ولا شاغل لها إلا تحليل الرمز ومعناه، حتى لقد أصبح يقال -وبحق- إن الفلسفة هي علم المعنى)[2]، لقد أصبح من المسلم به عندهم بأن اللغة عبارة عن رمز عن شيء، وأصبح الاهتمام منصبًا على دراسة الرمز، ويعني هذا أن العبارات الموجودة بيننا إنما هي رموز وضعناها لتدل على أشياء موجودة، أو لتدل على الحالات الشعورية، وهو على الحالين يبقى رمزًا، ويسهل اختباره في الحال الأولى ويصعب في الحال الثانية، وإذا كانت اللغة رمزًا فهي غالبًا ما تكون محاطة بالغموض والالتباس، وهذا يُلزمنا بأن نسعى دائمًا إلى إزالته وكشفه، ونصل إلى الصورة الفلسفية القديمة، التي ترى أن النصوص الشرعية نصوص تخيلية، ولكن بصورة مطولة مع الوضعية، فسير الوضعية على النحو التالي، اللغة رمز، والنصوص المنقولة إلينا من الماضين نصوص لغوية، إذًا فهي نصوص رمزية، وبما أنها رمزية فيمكننا الإبقاء على الرمز مع تغيير المضمون.

---

(١) انظر: من زاوية فلسفية ص ١٠١.

(٢) المرجع السابق ص ١٠٨.

صحيح أن هناك عبارات كثيرة فارغة من المضمون، وهي ترمز إلى شيء غير موجود، ولكن لا يعني هذا إضفاء الرمز على اللغة كلها، وسبب هذا الغلو في الأخذ بالرمز هو أن المقياس الوحيد لديهم هو الحسّ فقط، وبهذا تخرج كثير من العقائد الدينية؛ لأن العبارات التي تدل عليها رموز والدليل عدم وجود مقابل عيني لها نحسه، وكذلك كثير من الأعمال البشرية، أو الأفعال البشرية، مثل القيم من صبر وكرم وصدق وكذب وحق وباطل، فهذه كذلك عبارة عن عبارات رمزية؛ لأنه لا يوجد لها مقابل حسي.

إن هذا المفهوم السيء للغة سينقله زكي إلى منهجه التوفيقي، وهذا المفهوم يلخصه لنا زكي على النحو التالي (أن للغة ميدانين كبيرين تستعمل فيهما اللغة بطريقتين مختلفتين، أحدهما هو حين تستخدم اللغة «لتشير» برموزها إلى أشياء العالم الخارجي، والآخر هو حين تستخدم في غير هذه العملية الإشارية كأن يراد بها إثارة عواطف السامع أو إقامة بناء ذهني صرف تتسق أجزاؤه من داخل، ولكنه لا يعني شيئًا في خارج)[1]. لقد أخذ زكي من الغرب رمزية اللغة، وخاصة اللغة التي تعبر عن الوجدان والعاطفة والدين ونصوصه، ولغته داخلة في الجانب الوجداني والعاطفي، وسيتفاعل ما أخذه من الغرب مع ما أخذه من تراثنا تفاعلاً غريبًا على مفكر يدّعي العقلانية والصرامة، ومع ذلك يتحول إلى مؤول عبثي لا يخضع تأويله لأي منهج علمي وعقلي متماسك، بل هو أقرب إلى تأويل الباطنية.

لقد كانت مشكلة التوفيق تأخذ بتفكير زكي، ومع وجود المصدرين الداخلي والخارجي، فلا زال المفتاح للجمع بينهما غائبًا حتى وجده (وفجأة وجدت المفتاح الذي اهتدي به، ولقد وجدته في عبارة قرأتها نقلاً عن هربرت ريد، إذ وجدته يقول: (إنني لعلى علم بأن هناك شيئًا اسمه «التراث» ولكن قيمته عندي هي في كونه مجموعة من وسائل تقنية يمكن

(١) من زاوية فلسفية ص ٦٢.

أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة ..) أقول إنني وجدت في هذه العبارة مفتاحًا للموقف كله؛ فماذا عسانا أن نأخذ من تراث الأقدمين؟ الجواب نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقًا عمليًا ...)[1] الأساس هو العصر، وما يؤخذ من التراث -بمفهومه الواسع- هو ما يمكن أن يعيش في العصر، وبصورة أدق ما لا يخالف العصر (الإجابة السديدة هي أن أبحث عن طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة)[2] ماذا نجد في هذه «الإجابة السديدة» حسب زعمه، نجد أن المعيار للاختيار مشروط بشرطين:

١- أن يكون للتراث حاجة في عصرنا وسنجد أن حاجة عصرنا محصورة في جانبها المادي، تبعًا للنمط الغربي، وبهذا كان المركز عليه في التراث مما يناسب هذه الحاجة.

٢- أن لا يتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر، وبهذا يكون المقدم هو العصر، فهو الأصل، وإذا تعارض شيء من التراث -مهما كان نوع هذا التراث- مع واقع العصر، فإنه لا يقبل.

ولكن ما هذا التعارض المتوهم؟ التعارض أحيانًا في «منهج النظر» فكيف يتم الجمع بين (منهج النظر الذي أتناول به شئون الحياة بما فيها من علوم وصناعات ونظم للحكم والاقتصاد والتعليم إلخ، وبين أن أظل مصريًا عربيًا، بما يستلزمه هذا الانتماء من نواح في العقيدة، وأسلوب العيش، مما قد يبدو من الظاهر أنه يتناقض مع ما يقتضيه المنهج الجديد؟)[3]. والتعارض أحيانًا بين القيم الموروثة وقيم الحضارة

---

(١) تجديد الفكر العربي ص ١٧، ١٨.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠.

(٣) انظر: قصة عقل ص ٢٦، وانظر: ص ٢٢٧، ٢٢٨.

الغربية[1]، أو بين النظرة العلمية الصارمة المعاصرة وبين (أن أظل ... توّاقًا إلى غيب وراء الشهادة، يتحقق لي فيه الخلود والدوام)[2] أي بين العلم والنظرة العلمية وبين ما لا يتفق معها من عالم الغيب. إذًا المسألة ليست معارضة هينة، معارضة بين تراث واسع وفكر معاصر، بل هي مُعارضة كذلك في أبواب الدين والعقائد الدينية.

وللأسف فإن صاحب المنهج الدقيق، والنظرة العلمية الصارمة، فقدها في هذا الموطن وعندها ظهر مثل هذا التعارض، فأين النظرة العلمية عندما يذكر التراث بكل ما فيه من حق وباطل، من صواب وخطأ، من تيارات وفرق ومواقف متباينة، ثم يوضع كل هذا في مقابل تيار فلسفي غربي، ومذهب من بين عشرات المذاهب؟ لا يختلف أحد أنه بهذه الصورة سيحدث التعارض وسببهُ حصر الحقيقة في مذهب محدد، ومقابلته بكل التراث، ومن هنا يكون منشأ الخطأ في عملية وضع المقابلة، بين طرفين غير متقابلين، أو لا يصح وضع التقابل بينهما بهذه الصورة.

لا شك أن هناك تعارض بين تراثنا بمفهومه الواسع وبين الحضارة الغربية بمفهومها الواسع، وليس شرطًا في كل تعارض أن يتم التوفيق بينهما؛ لأن هناك مواطن لا يمكن التوفيق بينها خاصة ما خالفت به الحضارة الغربية من أمور الدين وعقائده وشرائعه، ولكن هناك مواطن تعارض غير مقبولة يصنعها زكي وأمثاله بأسلوب في المقابلة بين تراثنا والحضارة الغربية، وتسبب إشكالات كثيرة، وتلبيسات باطلة، يدخلون من خلالها إلى الحق الثابت فيتعرضون له بالتحريف والتأويل، وهذا التعارض الباطل صورته أن يوضع الباطل الذي في تراثنا في مقابلة مع ما وجد من صواب في الحضارة الغربية، وهذا النوع لا يحتاج إلى توفيق، فالباطل يُرد سواءً كان عندنا أو عندهم، ولا يصح

(١) انظر: المرجع السابق ص ٢٤١، ٢٤٢.

(٢) انظر: المرجع السابق ص ٢٤٣، وانظر: **تجديد الفكر العربي** ص ٢٧٠.

أن يوفق بين خطأ وصواب.

إلا أن مشكلة زكي والوضعية أوسع مما سبق، فالتعارض ليس فقط بين خطأ في تراثنا وصواب في الحضارة الغربية، بل هو بين ديننا وعقيدتنا وفلسفة اشتهر عنها الإلحاد في الغرب، ومع ذلك فزكي يصير على الجمع بين هاتين الحالتين مع ما بينهما من تعارض بيِّن.

وهو بهذا الإصرار سيخرج بتوفيق غير علمي، أي بجمع تلفيقي كما سيظهر في بعض الأمثلة، ويظهر أن سبب إصراره على هذا الجمع المستحيل، أنه السبيل الوحيد لإدخال منهجيته، فنحن أمام أوضاع يصعب تغييرها تمامًا يقول: (فطالما أركان الدين قائمة جاز لنا، بل وجب علينا، فيما يختص بأوضاع الحياة المتغيرة، وفي اتجاهات الفكر والذوق، أن نلائم بينها وبين ما استحدثته الظروف في زمن رحل، بعد سابق له رحل) فمن العبارة السابقة التي صدرها بـ «طالما» يظهر عدم الحرص على أمر هذا الدين، وما كان يجدر بمسلم أن يقول مثلها. ونعود إلى الموضوع التوفيقي: فالدين قائم، والألفاظ والعبارات إنما هي رموز ومن هنا كانت آلاف الكلمات زائفة[1]، إذا عرفنا هذا، وحصل تعارض فالتوفيق سهل للغاية، وذلك عن طريق التأويل.

والتأويل بدأ يستخدمه منذ فترة مبكرة من نشاطه، أو على الأقل يفكر فيه عند كل مشكلة تعترضه، ففي الثلاثينات كتب في مقال أنه (قرأ من فلسفة اسبينوزا ما أقنعه بأن قدرة الخالق -جل وعلا- إنما تتمثل في أن تطرد قوانين الكون اطرادًا لا يقف في سبيله شيء، وليست قدرته في أن يوقف الشمس كما يقول رواة المعجزات أنها وقفت ليوشع، أو أن يشق البحر كما يقولون إنه انشق لموسى، ولا أن يبرئ الأكمه والأبرص بلمسة كما يقولون عن عيسى -عليهم جميعًا السلام- وكان صاحبنا عندئذ يرى أنه

(١) انظر: من زاوية فلسفية ص ١١١، وموقف من الميتافيزيقا ص ١٠٥.

لا بد من «تأويل» هذه «المعجزات» تأويلاً يبقى على الإيمان بما ورد في الكتب المنزلة، ويتفق -في الوقت نفسه- مع ما يتفق ومنطق العقل ...)(١).

إن التأويل هو الذي يبقى على إيماننا من جهة ويدخلنا العصر من جهة، وسيكون التأويل التوفيقي أن نأخذ من تراثنا (الشكل كي نملأ هذا الشكل بمضمون من عصرنا ومن حياتنا ومن خبراتنا ..)(٢) (ما نأخذه من تراثنا هو الشكل دون مضمونه)(٣) وبهذا تُحل الإشكالية وندخل العصر الحديث دون أن نضيع تراثنا، وبعبارة صريحة وواضحة يقول (وأحسب أني لو سُئلت الآن: كيف ننتقل من فكر قديم إلى فكر جديد؟ كان الطريق إلى الجواب واضحًا، وهو أن استخدام الألفاظ - التي هي في الحقيقة دالة على رءوس الموضوعات- استخدامًا يساير العصر في مفهوماته ومضموناته ..)(٤).

وبهذا نفهم ما يقصده من ذهاب ثقافة ومجيء ثقافة، إن ما يذهب ويتغير هو المضمون لا الشكل فمثلاً (العدل والعدالة) لا أحد يتنكر لها في أي عصر، ولكنها من حيث المضمون تختلف من عصر إلى عصر وتتغير في كل عصر(٥).

وزكي هنا لا يراعي في منهجه التأويلي مراد الله سبحانه وتعالى ومراد رسوله ﷺ من هذه العبارات والألفاظ الواردة في تراثنا بمفهومه الواسع، المهم هو فقط أخذ اللفظ ووضع مضمون جديد.

نختم هذا المنهج التأويلي بمثال من بين أمثلة كثيرة لتطبيقات زكي، فمن بين العبارات الواردة في النصوص الشرعية خصوصًا وفي التراث عمومًا عبارات «العلم والعمل» بصيغها المتنوعة:

---

(١) قصة عقل ص ٢٢.

(٢) تجديد الفكر العربي ص ٢٩، ٣٠.

(٣) المرجع السابق ص ١٠٢.

(٤) المرجع السابق ص ١٨٣.

(٥) تجديد الفكر العربي ص ١٧٧.

لقد ورد العلم والعمل كثيرًا في القرآن الكريم والسنة النبوية، وغالبًا ما يكون العلم، هو العلم بالله سبحانه، والعلم بشرعه، وبأمور الدين كلها، والعلم كذلك بكيفية تطبيق دين الله في حياة الناس، ويكون العمل هو في العمل بشرع الله في حياتنا اليومية، والعمل على إقامة شرع الله في حياة الناس بمختلف نشاطاتها.

ومن أبواب العلم المشروعة على الأمة، تحصيل العلوم النافعة لتحقيق «العلم والعمل» بمفهومه السابق، فكل علم يساعد على إقامة شرع الله، وقيام مجتمع يؤمن بالله ويطبق شرعه، فهو من العلوم المطلوبة، ككثير من العلوم الحديثة، في باب الطب، أو الصناعة والتقنية، أو غيرها من العلوم.

وتبقى هذه العلوم في خدمة «العلم والعمل» بمفهومها الشرعي، فإذا خالفت هذه العلوم «العلم والعمل» بمفهومها الشرعي فإنها لا تقبل، ويصبح العيب فيها، مع العلم أنه لا يمكن وجود علم نافع يخالف «العلم الشرعي»، وكل ما خالف العلم الشرعي فهو من العلوم الضارة.

وبهذا يكون العلم الشرعي والعمل الشرعي هما الأصل والغاية، وغيرهما من العلوم يكون في خدمة هذه الغاية، والباب أوسع من هذا الكلام، وإنما المراد وضع بعض الخطوط العامة فيه. والآن ننظر إلى عمل زكي التوفيقي التأويلي:

يرى زكي (أن من علامات هذا العصر المميزة، أنه عصر «العلم» المقترن «بالعمل»)(١).

ويزيد ذلك توضيحًا فيقول (فإذا قال قائل من عصرنا إنه عصر «العلم» و«العمل» كان لقوله معنى محدد بمضمونات العصر ومفهوماته، «فالعلم» -من ناحية- هو العلم الطبيعي، و«العمل» -من ناحية أخرى- هو تطبيق العلم بالأجهزة التقنية على اختلاف مجالات العلوم

(١) تجديد الفكر العربي ص ١٧٩.

وتطبيقاتها)[1] وهو يشير إلى أن هناك من سيقول أن تراثنا فيه العلم والعمل ولكنه ينبه إلى الاختلاف، فاللفظ واحد والمضمون مختلف، فهو في تراثنا ونقلاً عن الغزالي ([أن العلم المقصود هو العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسوله وملكوت السماوات والأرض وعجائب النفوس الإنسانية والحيوانية، من حيث أنها مرتبة بقدر الله، لا من حيث ذواتها - فالمقصود الأقصى العلم بالله] وأما العمل فمقصود به -أساسًا- مجاهدة الهوى، حتى تزول الحوائل التي ربما أعاقت الإنسان عن العلم بالله) ثم ينبه إلى أن الغزالي يراعي السعادة الأخروية ولكن المفكر المعاصر يراعي السعادة الدنيوية (ربما وجد هذا المفكر المعاصر أن العلم المقصود هو العلوم الطبيعية بمعناها الحديث من فيزياء وكيمياء وما إليها، وأن العمل المقصود هو من قبيل ما يجري في المعامل من تجارب من شأنها أن تخلق لنا من الوسائل والأدوات والأطعمة والأشربة والثياب والمساكن والمواصلات ما لم يكن للعصور السابقة عهدٌ بمثلها)[2] إذًا فالمطلوب هو أخذ «العلم والعمل» كلفظ من تراثنا فقط، ووضع مضمون جديد له، وهو المضمون المعاصر «للعلم والعمل»، ولا أدري كيف يصدر مثل هذا الموقف العقيم من مثل مفكر كبير مثل زكي نجيب.

ويظهر أن ما أبقاه من تراثنا ليس له حقيقة، وليس له قيمة تذكر، ويعود السبب في ذلك إلى عدم اقتناعه أصلاً بهذا التراث عمومًا، سواءً كان دينيًا أو علميًا أو أدبيًا أو غير ذلك، ولو كان هناك شيء من الاقتناع به لأبقى على الأقل على بعض مضامينه، لأبقى على الأقل العلم بالله وأضاف إليه العلوم المعاصرة، وأبقى العمل بطاعة الله وأضاف معه العمل المعاصر، ولكنه لا يريد حتى هذه الصورة، فألغى كل العلم الشرعي والعمل الشرعي، واستبدله بالعلم والعمل الذي يزعم بأنه مضمون عصري.

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٠.

(٢) المرجع السابق ص ١٨٣.

وعلى هذه الطريقة فلا يبقى معنا مضمون للنصوص الشرعية من المضامين التي حواها في زمن نزوله، ولا يبقى لنا معناه الذي وضحه لنا الرسول ﷺ والسلف الصالح، وهذا الكلام غير مقبول حتى في التراث البشري، فكيف يقبل في دين الله سبحانه؛ الذي أنزل للناس أجمعين ورحمة للعالمين؟ كيف يقبل مثل هذا التلاعب الذي لم يُعرف له مثيل في تاريخ الأمم كلها، حتى التأويل الصوفي والباطني يبني تأويله على بعض التلبيسات والتمويهات، أما زكي فبعد هذا العمر الطويل من الصراخ بالعلم والعقلانية والمنهجية، يكون حله في أخذ الألفاظ القديمة ووضع معانٍ جديدة لها، وهذا الحل لا أظنه سيكون مقبولاً حتى على مستوى متدنٍ من التعليم، ولا يقول بمثله حتى طلبة المراحل الدنيا في التعليم، ومع ذلك يصدر من فيلسوف كبير، بل ومفكر تيار كبير.

ومع هذا فلا يظهر أن هذا الجمع ناتج عن جهله، أو قصوره، فهو فعلاً صاحب اطلاع واسع، ونشاط كبير، ولكن حرصه الكبير على الوضعية مع حيرته الشديدة في هذا التراث جعله يقع في مثل هذه السقطة الكبيرة، ويبني مثل هذا المنهج العقيم.

إنه حتى بعد ما أعلنه من تحول ما زال مستلبًا من قبل الفكر الغربي، فهو يقول في كتابه الذي أعلن فيه صحوته وتوبته (ولقد تناثرت في الصفحات السابقة لمحات، يدل مجملها على رأي نراه مرجحين لصوابه، وهو أن هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته؛ لأنه يدور أساسًا على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان)[1] وفي نفس الكتاب الذي يُعلن حله لمشكلة التوفيق يعلن صراحة بما يوحي استحالة هذا الحل؛ لأنه في حقيقته إلغاء للماضي والدخول في العصر، والعصر هنا هو أوربا وثقافتها خاصة الوضعية المنطقية يقول (إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن

---

(١) المرجع السابق ص ١١٠.

نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا .. نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحد بين الفكرين ..)[1].

وهو بهذا النص يعلن نقض منهجه، وفشل مشروعه ومنهجه، ويعلن في الوقت نفسه أن ما يمكن بقاؤه والأخذ به والتضحية من أجله هو العصر فقط، وهذا العصر لم يعد في صلة مع السماء، ولا يبني نشاطه على هذه الصلة، إنما يبني نشاطه على أساس مادي دنيوي منفصل تمامًا عن السماء.

أما التوفيق فما هو في حقيقته إلا تلاعب بالألفاظ، يستطيع القيام به الأطفال في مدارسهم، فالأمر لا يتجاوز أخذ عبارة واختيار معنى لها، من هنا أو هناك، إن كان وضعيًا فمن الفكر الوضعي، وإن كان ماركسيًا فمن الماركسية، وإن كان وجوديًا فمن الوجودية وهكذا، وتتحول العملية التأويلية إلى لعبة مسلية، وهكذا يتحول هذا المشروع الكبير في منهجه التوفيقي التأويلي.

ومع هذا فنحن -ومن باب العدل والإنصاف الذي أمرنا الله به- نعلم أن له كتابات أخرى جيدة، وفيها صواب كبير، وله نظرات مقبولة، ولكن هذا المبحث إنما يناقش موقفه من الإسلام ونصوصه، فإذا كان أصاب في مواضع، فقد أخطأ في هذا الموضع خطأً عظيمًا.

التأويل الفلسفي عن طريق استثمار المنهجيات الحديثة:

نقف الآن مع فيلسوف آخر يميل إلى تبني المنهج التأويلي مع النصوص الشرعية، وهو الدكتور محمد عابد الجابري. وهو يُعد من كبار الفلاسفة المتأخرين، فقد ملأ الساحة بالكتابات الفلسفية المتنوعة والمتخصصة، وقام بتطبيق المنهجيات الفلسفية على مواضيع كثيرة ومن

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٩.

أهمها التراث الإسلامي.

وقد كُتب عن الجابري من قبل المعجبين به كتابات كثيرة، وكذلك من قبل المعارضين له من التيارات الفلسفية[1]، وربما يُعد ما كُتب عنه أكثر مما كتبه هو. والجابري يحتاج إلى بحث أوسع من هذه الوقفة، ومناقشة أوسع، لتنوع المادة التي يعرضها، ومساحتها الشاسعة، وفترتها الزمنية الطويلة، ومع أن هذا البحث لا يتحمل كل هذا، إلا أنه من الصعب تجاوز الجابري دون التوقف معه ولو بصورة مختصرة، نحاول الكشف فيها عن التصورات التي تؤثر فيه، والمنهج الذي صاغه، وبعض تطبيقاته، وآثاره.

وفي البداية لا بد من إبراز التصورات والأصول التي توجه فكر الجابري ونشاطه الفلسفي عمومًا وخاصة مع النص الشرعي:

يلاحظ أن صورة الحياة المعاصرة بما تزخر به من أفكار وثقافات وعلوم ومناهج وتقنية وصناعة واكتشافات علمية، يلاحظ ضغطها باستمرار على فلاسفتنا لتصل ببعضهم إلى التضحية بكل عقيدة وكل تصور وكل قيمة وكل مبدأ، مهما كانت قيمة المضحى به.

ولا شك أن هذا القرن قد شهد تحولات كثيرة وكبيرة لم يسبق أن حدثت في تاريخ البشرية، ولكن هل يعني هذا أن تتغير الحقائق الأزلية؟ وهل يعني أن تتغير العقائد والشرائع كلما تغير الواقع من حولنا؟ كان ذلك ممكنًا إذا كانت هذه الأمور من صنع البشر، أما كونها من عند الله فإن هذا لا يصح، فإن الله عليم بكل شيء، فيعلم الماضي والحاضر والمستقبل، وقد شرع للبشرية ما يناسب حالها، ويصلح لها مهما تغيرت الظروف وتغير الواقع.

---

(١) من أشهر الكتب كتابان: **الأول**: «**تجديد المنهج في تقويم التراث**» د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط ٢، الدار البيضاء وبيروت. **والثاني**: «**نقد نقد العقل العربي**» جورج طرابيشي، ط ١، دار الساقي، بيروت ولندن، ١٩٩٦م.

فما الذي حدث مع الجابري؟

إن الجابري يعيش تحت ضغط الحضارة الغربية وثقلها، وجعلها الواقع الحقيقي الذي يغير كل شيء، وهذا يذكرنا بالفكر الماركسي، وثقل الواقع فيه، يقول (أما وقد أصبحنا جزءًا في كل فإن الطريق الوحيد لإثبات وجودنا والحفاظ على خصوصيتنا داخل هذا الكل هو طريق التعامل معه بالمنطق الذي يؤثر فيه، منطقه هو، ولكن من مواقعنا لا من مواقع غيرنا. ومنطق الكل الذي ننتمي إليه اليوم، أعني منطق الحضارة المعاصرة)[1].

إذًا فالحل الوحيد عند الجابري، هو الأخذ بمنطق الحضارة المعاصرة، وهذا الأسلوب يعبر عن موقف ذكي في تبني الفكر الغربي، فإن الجميع يتفقون على أن الحل في الغرب، ولكن منهم من أعلن صراحة تمسكه ببعض التيارات هناك، وبعضهم يعلن تمسكه بمبادئ وأفكار غربية مثل الجابري هنا، وتبعًا لهذا الأثر الغربي في إيجاد الحلول فسيكون هو كذلك مصدر التصور والرؤية، يحدد الجابري منطق الحضارة المعاصرة (في مبدئين: العقلانية والنظرة النقدية. العقلانية في الاقتصاد والسياسة والعلاقات الاجتماعية، والنظرة النقدية لكل شيء في الحياة، للطبيعة والتاريخ والمجتمع والفكر والثقافة والأيدلوجيا)[2] وهذا الكلام في مجمله كلام جميل، وكم نتمنى أن يكون هذا المنطق هو منطق الحياة المعاصرة، ولكن المشكلة هي في صورة المنطق الحقيقية، وفي التصورات التي تحكمه وتوجهه، وهذا هو ما يفسد العقلانية والنظرة النقدية وهو ما يأتي به الجابري بعد هذا النص حيث يقول (هذا في حين أن منطق «سيرة السلف الصالح» التي تمثل «المدينة الفاضلة» في التجربة التاريخية للأمة العربية الإسلامية كان شيئًا آخر: كان منطقًا يقوم على المبدأ التالي: الدنيا مجرد

(١) محمد عابد الجابري، وجهة نظر- نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص ٤٥، ٤٦، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢م.
(٢) المرجع السابق ص ٤٦.

قنطرة إلى الآخرة. وقد أدى هذا المنطق وظيفته يوم كان العصر عصر- إيمان فقط وليس عصر علم وتقنية وأيدلوجيات)[1] يشعر القارئ لهذا الكلام بالأفكار الماركسية ونظرتها نحو المجتمعات وتقسيمها إلى مجتمعات زراعية يغلب عليها الإيمان الغيبي الساذج، ومجتمعات صناعية يغلب عليها العلم والعقل، إذًا فالتصور السابق، وهو عقيدة راسخة عند المسلمين لا ينفع لعصرنا، لأننا نعيش في بيت ليس لنا[2]، من صنع الحضارة الغربية، وبهذا يتحول المركز إلى الغرب فمنها تؤخذ المناهج والتصورات، أما الإيمان فهو (صالح فقط في العصر- الحاضر، كخلقية، كموجه للسلوك الإنساني في علاقة المرء مع ربه، مع استشر-افاته الأخروية. إن «السيرة» هنا يجب أن تبقى سيرة أخلاقية، منبعًا للفضيلة والتقوى .. إلخ. أما ما يتعدى الأخلاق فيجب أن نلتمس له منطقًا آخر في الحياة نفسها، أعني في قانون تطورها واتجاه سيرها وموازين القوى فيها)[3].

لقد كان زكي نجيب حريصًا كما يقول في الكلام السابق على المواقف العقلانية في تراثنا، أما الجابري هنا فما يمكن أن نستبقيه من تراثنا فهو جانبه الأخلاقي، وما عدا ذلك فنبحث له في مكان آخر، أي في الثقافة الغربية، وإذا كان الجابري قد ضحّى بكل التراث بما فيه من خير وشر، من خطأ وصواب، فإنه من السهل كذلك التضحية بقيمه الخلقية، مع أن حصر-ه الإيمان في قيم خلقية وجعله بهذه الصورة صالح لكل زمان ومكان، فيه إلغاء للقضايا الاعتقادية الإيمانية الأساسية، التي بها يتم الإيمان فتنبع عنها الأخلاق، وبدونها لا يكون هناك خلق إيماني.

إذًا فالواقع الجديد هو الأصل الذي يتحكم في توجيه الجابري، والمرجعية التي يرجع إليها، فمنه تؤخذ التصورات والمناهج، وإليه يحاكم

---

(١) المرجع السابق ص ٤٦.
(٢) المرجع السابق ص ٤٥.
(٣) المرجع السابق ص ٤٦.

تراثنا بكل ما فيه.

في هذا الموضع ندخل في منطقة غامضة عند الجابري، وسبب الغموض؛ أن الجابري قد ألغى كل التراث، وخاصة التراث الشرعي في أبواب العقائد والشرائع لأهل السنة ولغيرهم، وطالب بتجاوزه إلى مرحلة تدوين جديدة، وهنا تصريح واضح في الإلغاء، لكنه إذا تجاوز التراث إلى منبعه وهو الكتاب والسنة فإنه يسكت عن الإلغاء ويتحول إلى التأويل أو قراءة النصوص الشرعية بصورة جديدة، وهذا فيه إبقاء لهذه النصوص بالمعنى الذي يضفيه عليها، وهنا يظهر التعارض ومن ثَم محاولة التوفيق، وهنا موطن الغموض، فنصوصه السابقة، ومشروعه النقدي، يدل على إبقاء الجانب الخلقي من الإسلام فقط ورفض الباقي، ولكن تعامله المباشر مع النصوص يدل على إبقائه لها وإن كان بصورة مؤولة، ويظهر أن السبب في ذلك أن المرحلة لا تسمح بالإنكار التام للنصوص الشرعية، فالمرحلة الآن تسمح بنقد ما بعدها، وفي المستقبل يمكن أن تتصور الأمور حسب أهوائهم، فيتم تجاوز قبول النصوص الشرعية إلى رفضها، وهذا ما سيأتي له مزيد من الحديث فيما بعد. والآن ننظر إلى قصة التعارض وكيف سيبني الجابري منهجًا للتوفيق والتأويل الخاص به.

التعارض قديم في الثقافة الإسلامية بين نصوص الشرع والنصوص الفلسفية، وعندما استعرض الجابري التراث الإسلامي بكل ما فيه في مشروعه نقد العقل العربي، كان يقف مع هذا التعارض وينبه عليه، ويركز على حضوره في التراث ففي حديثه مثلاً عن مدينة الفارابي الفاضلة يقول: (نعم ليس يمكن لجميع أعضاء المدينة بلوغ هذا المستوى من العقلانية. فكيف يمكن إذن تشييد مدينة من هذا النوع في مجتمع لا تشكل فيه النخبة العالمة سوى أقليَّة ضئيلة؟ الجواب تقدمه المنظومة نفسها ومن داخلها. كيف لا، وهي التي يراد منها أن تقدم نموذجًا كاملاً للمدينة الفاضلة في مجتمع معين هو بالذات المجتمع العربي الإسلامي على عهد الفارابي:

المجتمع الذي يستمد معظم أفراده معارفهم من الدين والذي عاش توترًا فكريًا واجتماعيًا وسياسيًا نتيجة عدم توافق ما يعلمه الدين وما يقرره العقل، على الأقل في نظر كثير من أفراده، هم الفقهاء وأصحاب السلطة في المجتمع)[1]، ويعقّب بعد ذلك بكلام يكشف من خلاله سبب التعارض دون أن يتدخل بتعليق على خلاف عادته (لقد سبقت الإشارة إلى أن الفيلسوف يتلقى من العقل الفعال بواسطة عقله المنفعل حقائق الأشياء بأسبابها وترابطها وأن النبي يتلقى بمخيلته، من العقل الفعال أيضًا، نفس الحقائق ولكن في صيغتها الجزئية، ويكون ذلك على صورة مثالات يوجد في الفلسفة على حقيقته أي على صورة كليات تشتمل على جميع الجزئيات التي يقررها الدين ..)[2]، هذا هو التعارض قديمًا، وهذا سببهن والجابري يميل إلى التعارض والأخذ به، ويتبنى حل ابن رشد لكن بطريقته الخاصة وذلك بالفصل بينهما، أي بين الفلسفة والدين لعدم إمكانية الجمع بينهما إلا إذا كان على حساب أحدهما، فإن هناك تعارض عقيم بين النظام البياني والذي يزعم نشوءه بتلك الصورة التي ذكرها على أسس قرآنية، وبين النظام البرهاني الذي بُني على أسس فلسفية[3].

من خلال استعراضه للتراث خرج بوجود التعارض، ثم تبنّى النظام البرهاني أي التوجه الفلسفي في نظرته ومنهجه، وهذا التعارض مستمر حتى الآن، بل ربما بصورة أكبر وأقوى يقول الجابري: (نعم ليس الإسلام مجرد «سيرة سلف» مضى وانقضى .. بل هو كما يؤمن بهذا كل مسلم، صالح لكل زمان ومكان غير أن تأكيد هذا بالقول شيء، وترجمته إلى الواقع

---

(١) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٤٥٣، ط ٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٢م.

(٢) المرجع السابق ص ٤٥٣.

(٣) انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي** ص ٢٦٠، ط ٤، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء ١٩٩١م.

شيء آخر ..)[1].

خلاصة ما سبق أن رؤية الجابري وتصوره محكومة إلى حد بعيد بالثقافة الغربية، وقد وصل به الحال إلى إلغاء الإسلام والتراث عمومًا إلا من بعض قيمه الخلقية التي يرى الجابري إمكان استمرارها فقط في حياة الشخص، وبعد هذا ننظر إلى طبيعة المنهج الذي بناه الجابري في تعامله مع النص الشرعي، ذلك من خلال النظر في أشهر المفاهيم والمصطلحات التي يستخدمها الجابري في تعامله مع النص الشرعي، ومن خلال بعض ما ذكر سابقًا يتضح أن هذا المنهج وما يتبعه غرضه تقليص الإسلام وإبعاده عن حياة الناس ويستثنى من ذلك بعض قيمه الخلقية.

يتبنى الجابري بعض المفاهيم، هذه المفاهيم تحدد الموقف الفعلي من الماضي بكل ما فيه، ومن أشهر هذه المفاهيم، مفهوم القطيعة والتفكيك والاجتهاد والتجديد. وإذا كان الاجتهاد والتجديد لهما بُعد في الفكر الإسلامي والعلوم الإسلامية، فإن القطيعة والتفكيك من المصطلحات الحديثة التي نشأت وتبلورت في الغرب، واكتسبت شيئًا من قيمه وتصوراته كأي مصطلح ينشأ في بيئة ثقافية معينة.

ومن خلال هذه المفاهيم مع مفاهيم أخرى خرج التعامل الجابري مع النصوص الشرعية والمتمثل في نقدها من بعيد وتأويلها من قريب، أي النقد غير المباشر للنصوص الشرعية، أما إذا تعامل معها مباشرة فهو يلجأ إلى التأويل.

أولاً: النقد بصورة غير مباشرة:

إذا كان التعارض قائمًا، ولا يمكن للإسلام أن يعيش في العصر إلا في صورته الخلقية فإن الموقف أو النتيجة لهذا التعارض إما رفض أحدهما وقبول الآخر، أو محاولة التوفيق بينهما عن طريق التأويل.

---

(١) وجهة نظر ص ٤٦.

والجابري جمع بين الطريقتين بصورة تخرجه من الإشكاليات مع الآخرين، فنقد من أجل الرفض، وأوّل من أجل القبول في المجتمع والثقافة.

ينقد الجابري لكن بصورة غير مباشرة، وهذا ما قام به في عمله الكبير والمشهور «**نقد العقل العربي**» وقد أصاب وأخطأ في هذا العمل، ومما يخالف فيه في التصور العام الذي يحكم هذا العمل، وفيه بعض فصول نقده، وأخيرًا وهو الأهم النتائج التي توصل إليها.

وقد تمثل النقد بصورته غير المباشرة عن طريق نقد المناهج الإسلامية التي وضحت وقعدت كيفية النظر إلى النص الشرعي، وهذا واضح في نقده لعلم الأصول الذي أسسه الشافعي رحمه الله، أو نقد بعض قواعد اللغة التي أبرزها علماء اللغة في كتبهم المتنوعة، فمن خلال نقد أصول الفقه وتكسير بعض القواعد اللغوية عن طريق «**نقد آليات المعرفة وأسسها**»[(١)] كما يسميها، يصل إلى تغيير الأسلوب في النظر إلى النصوص الشرعية، وإلى نقدها من خلال نقد أصولها وقواعدها التي استنبطها العلماء وأخرجوها في مصنفات مستقلة، وبهذا يضع بينه وبين النص الشرعي مسافة، فلا يقع في النقد المباشر للنص، ولكنه ينقد الأصول النابعة منه خاصة الأصول العلمية والمنهجية.

وكلام الجابري عن نفسه بأن لا يقوم بنقد لاهوتي صحيح من وجه، فهو لا يقوم بنقد مباشر، ولكنه من وجه آخر غير صحيح لأنه يقوم بنقد غير مباشر للإسلام وأصوله ومناهجه.

ويأتي تساؤل مهم يضع تصورًا أوضح عن نشاط الجابري، ما موقف الجابري من النقد اللاهوتي؟

يرفض الجابري النقد اللاهوتي كنقد أركون ومن شابهه والسبب كما

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة. دراسات .. ومناقشات ص ١٣١، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩١م.

يقول: (لأنني لا أرى أن العالم العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بالنقد اللاهوتي)[1] ويضيف (وأنا لا أقول هذا تقية بل اقتناعًا بأن المسألة مسألة تطور)[2]، إذًا فرفض الجابري لهذا النقد سببه أن العالم الإسلامي لا يتحمله اليوم، لا لأنه انحراف عن دين الله وتكذيب بالنصوص النبوية، وأنه مع التطور سيصبح مقبولاً في العالم الإسلامي، وعندها يمكن للنقد اللاهوتي أن يُطبق، ولا يعني هذا إقفال النقد تمامًا بل (يجب أن يمارس داخل كل شخص منا، أي أن يتسلح كل فرد بما يكفي من النظرة العلمية والروح النقدية حتى يمارس داخله، في ذاته، هذا النقد اللاهوتي؛ لأن النقد اللاهوتي ليس فقط نقدًا دينيًا؛ لأن هناك لاهوتًا حتى في الفلسفة حتى في العلم)[3] وإذا أردنا كما يرى الجابري أن ننقد نقدًا خارج ذواتنا فعلينا أن (نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء، أعني نستعيد، بشكل أو بآخر، الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض وما بينهم وبين الفلاسفة ونوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة الضباب عنها وجعلها محل حوار)[4].

الخلاصة بأن هناك نقدًا لاهوتيًا ينبغي أن يكون في ذواتنا وهذا لا حدود له، وهناك ثانيًا نقد لاهوتي خارجي من خلال القدماء، وهناك نقد ثالث استعان به الجابري وطبع أغلب مشاريعه وهو (النقد الأبستمولوجي) الذي (يفحص أسس المعرفة العلمية، سواءً التي تنتجها العلوم الدقيقة أو التي تقدمها العلوم الأخرى التي لم تبلغ مستوى الدقة التي تتصف بها الرياضيات والعلوم الطبيعية)[5] فمن خلال هذه الأنواع الثلاثة يمكن أن

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة. دراسات .. ومناقشات ص ١٣١، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩١م.

(٢) المرجع السابق ص ١٣٢.

(٣) المرجع السابق ص ١٣٢.

(٤) المرجع السابق ص ١٣١.

(٥) المرجع السابق ص ١٣٠.

يتم النقد للنص الشرعي بصورة غير مباشرة، أما النقد المباشر فلا (الوضعية الثقافية والبنية الفكرية العامة المهيمنة، ولا درجة النضوج الثقافي لدى المثقفين أنفسهم، يسمح بهذا النوع من الممارسة الفولتيرية للنقد اللاهوتي، ولا السياسة تسمح، وبطبيعة الحال فالإنسان يجب أن يعيش داخل واقعه لا خارجه حتى يستطيع تغييره)[1] وهذا يدل على أن الجابري لا يعترض من حيث المبدأ على النقد اللاهوتي، ولكنه فقط يطالب بتأجيله واستبداله بنقد أخف حتى يمكن التغيير.

ثانيًا: التأويل عند الاتصال المباشر بالنصوص الشرعية:

بما أن الجابري لم ينقد مباشرة النصوص الشرعية فقد وضعناه في الجانب التأويلي، وعمله التأويلي هو العمل المباشر الذي يمارسه الجابري بكل راحة ودون أي تحرز مع النصوص الشرعية، ويظهر مما سبق أن محاولة التأويل إنما هي نتيجة للوضع الراهن في العالم العربي، فالناس لم يتخلوا عن قرآنهم ولا عن سنة نبيهم، ومع هذا الوضع يكون الحل الوحيد هو تأويل النصوص الشرعية مع النقد بالصورة السابقة.

والآن نظرة مختصرة حول المفاهيم الأربعة السابقة عند الجابري وأثرها وأبعادها في مشروعه التأويلي من وجه والنقدي من وجه آخر.

المفهوم الأول: «القطيعة» أو «القطيعة الابستمولوجية».

سبق الإشارة إلى هذا المفهوم عند الحديث مع أركون، ومفهوم القطيعة مفهوم حديث استخدمه فلاسفة معاصرون، وهو باختصار يعبر عن حالة فصل تامة أو شبه تامة بين مرحلة ومرحلة، أو بين طريقة تفكير وطريقة تفكير أخرى، وذلك بسبب تغير الأصول أو الأسس التي تحكم نشاط العقل وتؤثر في إنتاج الفكر. وإذا كان الغرب قد شهد عدة قطيعات كما يقول فلاسفته وخاصة في باب العلوم الرياضية والفيزيائية، فإن فلاسفتنا

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٠ وانظر ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢.

يوضحون بأن هذه القطائع لم تحدث عندنا، وهم يسعون إلى إحداثها. أي إنتاج أسس معرفية جديدة وقوانين وقواعد جديدة في إنتاج الفكر والثقافة وبقية أمور الحياة.

وقد استخدم الجابري مفهوم القطيعة كثيرًا مما أثار إشكاليات كثيرة مع زملائه الفلاسفة.

يقول الجابري: (وإذا كان وضوح الرؤية، شرطًا في نجاح أي عمل، فإن الرؤية الواضحة لا تنبثق إلا عبر قطيعة مع الرؤى القديمة وتصفية الحساب معها نهائيًا، وهذا ما لم يتم بعد في أي مجال. إن طريقة التفكير في الواقع وفي الأهداف، فضلاً عن أسلوب العمل ومداه، كل ذلك ما زال يتم في إطار «القديم» وبوسائله ..)[1] والسبب في عدم حدوث قطيعة (هو أن نوع الحياة الذي وضعت تلك الأصول في إطاره بقي هو هو لم يتغير. لقد بقيت أدوات الإنتاج وتقنياته وعلاقاته وأسلوب الاستهلاك وطريقة العيش ونوع المعارف المتداولة وأساليب التفكير والاستدلال وآفاق الرؤية ... كل ذلك بقي يتحرك في نفس النمط العام من الحياة)[2]، فالجابري يسعى إلى إحداث هذه القطيعة، وهي لن تحدث إلا باستبدال التصور القديم بتصور جديد، وقواعد إنتاج المعرفة القديمة بقواعد إنتاج معرفة جديدة، والأصول القديمة بأصول جديدة أو حسب ما يسميها «إعادة تأصيل الأصول»[3]، وهذا لا يمكن أن نصل إليه مباشرة، بل لا بد من عمليات تمهيدية للوصول إلى هذه الحالة من الانقطاع ونقطة الوصل هذه عن طريق إعمال التأويل، وهنا نكشف بُعدًا خطيرًا في غاية التأويل عند الجابري، إنه ليس فقط للتوفيق بين الإسلام والثقافات الأخرى، أي بين النصوص الشرعية والنصوص الفلسفية والفكرية الغربية، وإنما هو

---

(١) وجهة نظر ص ١٠.

(٢) المرجع السابق ص ١١.

(٣) المرجع السابق ص ١١.

يتجاوز ذلك إلى إرادة الانقطاع عن الإسلام المعهود وتركه ونبذه والدخول في العصر الحديث، فهو تأويل غايته إلغاء الإسلام، أو على الأقل سيؤدي إلى ذلك.

المفهوم الثاني: التفكيك.

لقد اشتهر أيضًا مصطلح التفكيك في السنين الأخيرة، وقد سبق الحديث عن بعض أموره خاصة عند الحديث عن علي حرب، وهذا المفهوم ناتج عن تيار فكري غربي بدأ من نيتشه ثم هيدجر، واشتهر شهرة واسعة مع جاك دريدا اليهودي الفرنسي. وقد أخذ به كثير من المثقفين المعاصرين في العالم الإسلامي، وأخذوا ببعض المفاهيم الفرعية لهذا التيار(1).

والجابري يستخدم التفكيك من أجل التحرر من سلطة النص، فهو يرى أنه من خلال تفكيك النص يستطيع تحييد النص، عندها لا يؤثر النص في قارئه أو سامعه، فيتعامل معه بكل حرية دون أي ضغط من قبل النص.

وهذا الموقف إذا كان قابلاً للخلاف في النصوص البشرية، ويجوز وقوعه فيها، فإنه لا يجوز في حق النصوص الشرعية؛ لأنها أُنزلت لتكون هداية للبشرية وأُنزلت لتؤثر فيهم وتهديهم وترشدهم، وتبني عقائدهم وتوجه سلوكهم وتضبط حياتهم، وهذه الأمور تذهب من خلال ما يسمونه بـ«التخلص من سلطة النص».

يتساءل الجابري (كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟ تلك هي مهمة المنهج الذي نقترحه هنا. إنه منهج تحليلي، ... إنه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات بل

---

(1) لقد تتبع أحمد عطية آثر جاك دريدا في الفكر العربي المعاصر، في مقال بعنوان: **التفكيك والاختلاف. جاك دريدا والفكر العربي المعاصر**، في كتاب قضايا فكرية لمجموعة، بعنوان **الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين**، ص ١٥٩، عن (دار قضايا فكرية) مصر، ١٩٩٥م.

بوصفها بنى. وإذا كان صحيحًا أن لكل مركب بنية فإن تحليل المركب يختلف عن تحليل البنية، تحليل المركب يعني عزل العناصر التي يتألف منها وفرزها، في حين أن تحليل البنية معناه كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات. إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها. هذا النوع من التحليل هو ما أسميه هنا بـ «التفكيك»: تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات. وهذا يندرج تحته، كما هو واضح، تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني ..)[1] وهذا ييسر التخلص من سلطتها (إن التفكيك هنا لا يعني نفي الموضوع ولا الاعتداء عليه، وإنما يعني فقط التحرر من سلطته الخطابية، وهي سلطة ترجع في الغالب إلى الطابع البنيوي للغة الكلام، لغة البشر المثقلة بالرموز والمحملة بشحنات من السحر والقداسة)[2] والتراث عند الجابري مفهوم واسع يدخل فيه كل ما وصل إلينا من الزمن الأول، يدخل فيه القرآن الكريم[3]، والسنة النبوية[4]، ويدخل فيه العقائد والشرائع[5]، ويدخل فيه النشاط الفقهي والكلامي والفلسفي والصوفي وغير ذلك.

إذًا فمهمة التفكيك «تحويل الثوابت إلى تحولات» «إلى مجرد تحولات» وعندها يستطيع الجابري وأمثاله القول في النصوص بما شاءوا، وتأويلها كيفما أرادوا، فالثابت أصبح متغيرًا، والمطلق نسبيًا، واللاتاريخي

---

(١) التراث والحداثة ص ٤٧، ٤٨، وانظر نفس المرجع ص ٦٠، ٦١.

(٢) المرجع السابق ص ٥٠.

(٣) المرجع السابق ص ٥٠.

(٤) انظر: التراث والحداثة ص ٥٤.

(٥) انظر: المرجع السابق ص ٣٠.

تاريخًا، واللازمني زمنيًا، وهذا الحديث مفاسده واضحة مع النصوص الشرعية، فإذا كان يريد تحويل الثوابت فيها، معنى ذلك القول فيها بما شاء، أما النصوص البشرية فليس مجال الحديث عنها في هذا المكان وبهذا يفتح الجابري له طريقًا آخر نحو التأويل الخاص به.

إذا كان مفهوما «القطيعة» و«التفكيك» من المفاهيم الغربية، أو ألصق بالثقافة الغربية، وأقرب إلى العملية النقدية، ومفتاحين للعملية التأويلية، فإن مفهومي «الاجتهاد» و«التجديد» من المفاهيم الإسلامية، ومفتاح حقيقي للتأويل، ومساعدًا في الوقت نفسه في عمله النقدي.

وقد سبق الحديث عن هذين المفهومين في التمهيد بما يغني عن إعادته في هذا الموضع ونكتفي بالتذكير بأهم عناصره وعلاقته بالتأويل أو بالمنهج الخاص بالجابري في عمله التأويلي.

نجد الجابري يركز على هذين المفهومين، وعلى التجديد أكثر من الاجتهاد، ويظهر أنه يعبر بالتجديد عن الاجتهاد أو العكس أحيانًا، ومن هنا فالحديث عن أحدها يغني عن الآخر، وخاصة التجديد. والجابري يرى بأهمية التجديد، فالتجديد وحده يجدي لواقعنا المعاصر[1]، وأن أمور الدين باعتقاده لا بد أن تجدد لأن أمور الدنيا تغيرت، والاجتهاد نفسه يتغير، فمفهوم الاجتهاد اليوم لا بد أن يختلف عن مفهوم الاجتهاد في الأمس، لأننا نعيش في حضارة هي التي تفرض المفاهيم ومعانيها ومضامينها، وتغيير مفهوم الاجتهاد يحتاج إلى تجديد العقول؛ إنه تجديد في كل شيء حتى نستطيع الدخول في العصر، ومن خلال هذا التغيير الذي طال عقل المجدد وطال التجديد، يصل إلى تجديد التراث بكل ما فيه، أو يصل إلى الاقتناع التام بأهمية تجديد التراث، أي تغييره حتى يستطيع الدخول في العصر، أو حسب خطة بحثنا تأويله بصورة جديدة حتى يدخل العصر.

---

(١) انظر: وجهة نظر ص ٤٠.

هذه أهم النتائج حول الاجتهاد والتجديد عند الجابري والتي سبق الحديث عنها. ومن خلال المفاهيم الأربعة السابقة «القطيعة» و«التفكيك» و«الاجتهاد» و«التجديد» مع غيرها من المفاهيم الفرعية تعامل الجابري مع النص الشرعي تعاملاً تأويليًا حديثًا، وبنى منهجًا خاصًا يتعامل من خلاله مع التراث بصورة حديثة. وإذا كان التركيز في السابق على المفاهيم التي دخل من خلالها إلى التأويل أو استعان بها في بناء منهجه التأويلي وعمله التأويلي، فإنه لا بد من النظر في علاقته بالمؤثرات الداخلية والخارجية واستثماره لها في تأويله.

لقد كان لمنهج الجابري أبعاد داخلية أو استثمار داخلي، وخاصة استثمار الجوانب «الأيدلوجية» كما يسميها، فهو يرى أنه لا يمكن الانطلاق من الصفر، فلا بد من البحث عن نقطة سابقة وعمل سابق، لننطلق منه.

أما نقطة البداية فقد جعلها من الأندلس وخاصة لحظة ابن حزم والشاطبي وابن رشد وابن خلدون، يضاف إلى ذلك تعاطفه العام مع النظام البرهاني واستثماره.

أولا: استثمار التراث.

يرى الجابري أنه لا (سبيل إلى التجديد والتحديث -ونحن نتحدث هنا عن العقل العربي- إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية أولاً)[1] أما من أين تكون البداية من داخل هذا التراث، فيقول: (لا تجديد ولا تحديث يبدأ من الصفر، بل لا بد فيهما من الانتظام في عمل سابق، أعني في تراث، نعود فنؤكد على أن ما تبقى في تراثنا الفكري الاجتهادي قابلاً لأن ننتظم فيه في عملية التجديد والتحديث المطلوبة هي تلك الجوانب التي أبرزناها في المشروع الثقافي الأندلسي)[2] هذا المشروع

(١) بنية العقل العربي ص ٥٦٨.

(٢) المرجع السابق ص ٥٦٩.

المتمثل في ابن حزم والشاطبي وابن طفيل وابن باجه وابن رشد وابن خلدون وابن تومرت مع التركيز على توسيع ظاهرية ابن حزم والنظر إليها بنظرة خاصة تحولها عن صورتها المعهودة، وكذلك توسيع مقاصد الشاطبي وموقف ابن رشد من علاقة الفلسفة بالدين.

إن الجابري لا يعيد الاستثمار للتراث كما كان بل يقرأه قراءة جديدة، ويؤول النشاط الأندلسي تأويلاً جديدًا حتى يستطيع استثماره، فلا بد كما يقول الجابري من «قراءة معاصرة» قراءة (تقترح صراحة، وبوعي، تأويلاً يعطي للمقروء «معنى» يجعله في آن واحد، ذا معنى بالنسبة لمحيطه، الفكري ــ الاجتماعي ــ السياسي، وأيضًا بالنسبة لنا نحن القارئين)[(١)]، هذا هو أحد أشهر أنواع الاستثمار، وهو استثمار محدد في مكان معين، وشخصيات محددة، وهناك استثمار أوسع، وهو استثمار النظام البرهاني – أي الفلسفي – وهو يدعو إلى استثمار جانبه الأيدلوجي، أي الجانب الذي لا يخضع لمنهج علمي، وإنما يخضع لأهواء ومطامع ورغبات معينة، وهذا الجانب هو التوفيق بين الفلسفة والدين، يقول (فإني لا أتصور كيف يمكن السكوت عن المضمون الأيدلوجي في فلسفة جعلت كل همها توظيف المادة المعرفية التي قدمتها لها الفلسفة اليونانية .. في أهداف أيدلوجية. ألم تكن إشكاليتها الرئيسية إشكالية أيدلوجية بالأساس: إشكالية التوفيق بين النقل والعقل، بين الدين والفلسفة، بين ما لله وما لقيصر .. بين الشاهد «الدنيا» والغائب «الآخرة» ..)[(٢)] فهذه الفلسفة إذا نظرنا إليها من جانبها المعرفي حكمنا عليها –كما يقول– بالعقم (أما إذا نظرنا إليها من زاوية المضامين الأيدلوجية التي حملتها، فإننا سنجد أنفسنا إزاء فكر متحرك، أمام وعي متموج مشغول بإشكالية زاخر بتناقضاته)[(٣)] وإشكاليته هي إشكالية

---

(١) التراث والحداثة ص ١١.

(٢) التراث والتجديد ص ٧.

(٣) المرجع السابق ص ٣١.

التوفيق (لقد عالج الفلاسفة الإسلاميون إشكالية نظرية واحدة هي ما يعبر عنه عادة بـ «التوفيق بين العقل والنقل»، هذا «التوفيق» الذي انطلق منه المعتزلة ...)[1] بل أكثر من ذلك فالجابري يرى الفلسفة (خطابًا أيدلوجيًا مناضلاً جنّد نفسه لخدمة العلم والتقدم والدفع بالتطور إلى الأمام. إن هذا يعني أن خصومها كانوا من العناصر الرجعية والمحافظة ..)[2]، تعاطف شديد وقوي مع الاتجاه الفلسفي، أدى إلى التغاضي عن أخطاء الاتجاه الفلسفي الكبيرة التي يعترف بها الجابري، وفي المقابل استبعاد نشاط المخالفين، مع أنه نشاط أثبت مصداقيته ومنهجيته وعلميته، الجابري إذًا يتعاطف مع موقف أيدلوجي أي موقف غير علمي، موقف محكوم بالأهواء والرغبات، وهذا يخالف مزاعم الجابري المنهجية والعقلانية، والدراسات الأبستمولوجية العلمية، ويظهر أن هذا التعاطف مع الوجه الأيدلوجي للفلسفة، الذي لم يوجد غيره، من أجل بناء منهج تأويلي جديد، والمنهج التأويلي منهج يحتاج إلى أيدلوجيا؛ لأنه منهج لا يقوم على أهداف علمية، وإنما أهداف أيدلوجية عند الجابري وأمثاله.

وهذا اعتراف غير مصرح به من الجابري بأن عمله التأويلي عمل غير علمي، ولا يعتمد على أصول علمية لا في الداخل ولا في الخارج.

ثانيًا: استثمار الثقافة الغربية:

بعد الاستثمار الأيدلوجي في جانب التراث يأتي النقل المباشر للمناهج الغربية والمفاهيم الغربية بصفتها مناهج علمية عقلانية: ليكمل بها الجابري منهجه العام.

يقول: (أما وسائل عصرنا المنهجية والمعرفية فيجب أن نستعين بها فعلاً ولكن لا بفرضها على الموضوع وتطويع هذا الأخير في قوالبها

(١) المرجع السابق ص ٣١ وانظر ص ٢٧، ٢٩، وانظر: وجهة نظر ص ٤٦.

(٢) التراث والتجديد ص ٣٥.

بل بالعمل، على العكس من ذلك على تطويع قوالبها بالصورة التي تجعلها قادرة على أن تمارس قدرتها الإجرائية، أعني وظيفتها كأدوات علمية)[1] فإن الغرب له وجهان: وجه «قامع» لنا، ووجه آخر مشرق (هو غرب الأنوار وغرب الليبرالية وغرب الماركسية وغرب العقلانية ..)[2].

الجابري يرى أنه «يجب» أن نستعين بها، وإن كان أغلب ما يحدث أن هذه المنهجيات الغربية لا تتركهم ليستعينوا بها، بل هي تستعين بهم في تحقيق مآربها وأهدافها.

والجابري كذلك يرى محاولة (جعلها قادرة على أن تمارس قدرتها) أي محاولة تطويعها في بيئتنا، وإذا تذكرنا ما مضى عرفنا أن المراد، هو تحويلها أداة مسالمة، تعمل دون أن تثير الصدام، فالواقع لا يتحمل مثلاً الوجه المشرق للماركسية أو فلسفة التنوير، أو الليبرالية، فهي كلها إنما أخذت مكانتها في الغرب بنقدها الجذري للدين.

إن المشكلة الكبيرة مع الجابري وأمثاله أنهم يقدمون للعالم الإسلامي هذه الفلسفات ومفاهيمها وأدواتها ومناهجها، على إنها أفكار أو مناهج بريئة من الأهواء والآثار السلبية، أنها تمثل العقلانية والعلم، ومن هنا لا يتم لها أي فحص أو مراجعة نقدية، ولا يقبل أي نقد لها، ومن ينقدها أو يرفضها فهو معادي للعلم والعقلانية، ويبقى دورنا حسب رأيهم هو فقط (تطويع قوالبها بالصورة التي تجعلها قادرة على أن تمارس قدرتها الإجرائية ..) فأي دور تمارسه غير ما مارسته في أوربا، من تحطيم الدين وإبعاده عن حياة الناس، أو على الأقل فقد كان من أهم ممارساتها هو نقد الدين وإبعاده من حياة الناس.

---

(١) بنية العقل العربي ص ٥٦٨.

(٢) التراث والحداثة ص ٢٤٨.

الآن نقف مع بعض تفاصيل المؤثر الغربي:

يرى الجابري أنه لا بد من انفتاح جديد للعقل على المعطيات الجديدة المفروضة من قبل الحضارة المعاصرة، بل يعتبر ذلك ضرورة من الضرورات (فإن التغير الهائل الذي حصل مع الحضارة الصناعية والذي يحصل اليوم مع عصر «الثورة العلمية» في علوم الفضاء والذرة والبيولوجيا، كما في علوم الاقتصاد والاجتماع .. يجعل الانفتاح على هذه العلوم، وبكيفية خاصة على أسسها المعرفية ونتائجها على المستوى الإنساني، ضرورة من ضرورات الحصول على الكفاءة التي تمكّن من الاجتهاد. إن الحاجة إليها في هذا الشأن لا تقل عن الحاجة إلى علوم اللغة وعلوم الدين، ذلك لأنه بهذا الانفتاح على فكر العصر، وبه وحده، يكون الاجتهاد مواكبًا للحياة وتطورها ..)[1].

هل يا ترى هذه المناهج ضرورية بهذه الصورة للاجتهاد؟ حتى يكون الجواب سليمًا، فلا بد أن نسأل عن المسألة المجتهد فيها، هل هي من قضايا الحياة البشرية التي ترك الرسول ﷺ أمرها إلينا؟ أم هي من قضايا الدين التي ما تركنا الرسول ﷺ حتى أكملها وأتمها وبينها أفضل بيان؟ فإن كان يقصد الأمر الثاني فلا شك أن ما تقدمه الحضارة المعاصرة من مناهج لا ينفع، بل يضر ويفسد، فهي مناهج قامت على معاداة النصوص الدينية، والعقائد الدينية، ويصعب المُآخاة بينها وبين نصوص الإسلام، حتى وإن كانت مناهج تفسيرية.

أما إذا كان يقصد الأمر الأول، فهذه الأمور مما تُرك أمرها للناس واجتهادهم فيها، فإذا اكتشفوا مناهج تنفع في الاجتهاد فيها، فلا بأس من أخذها.

فإن أبدعها المسلمون فهذا هو الواجب عليهم، وإن سبقهم إليها غيرهم

---

(١) وجهة نظر ص ٥٦.

عند ذلك يجب على المسلمين الأخذ بما يساعد في قيام حياتهم، وزيادة قوتهم. ولكن الجابري يريد تجديدًا عامًا لكل شيء حتى الإسلام، فمنهجه إنما هو للتعامل مع التراث. وهذا التراث يمكن فصله إلى جزأين واضحين:

الأول: النصوص الشرعية وما نبع منها من علوم أصيلة.

الثاني: النشاط الكبير للفرق الإسلامية بما فيه من حق وباطل. فأما الجزء الأول، فلا تنفع معه المنهجيات الغربية للسبب السابق، أما الجزء الثاني وهو ما تركته لنا الفرق الإسلامية، فلا أحد يمنع من استخدام أي منهج في دراستها والنظر إليها، لأنها نشاط بشري وكتابات بشرية، فإذا قرأت بأي منهج فالأمر في النهاية قراءة بمنهج بشري لكتابات بشرية، ويبقى بعد ذلك أن ننظر في سلامة المنهج وصحته وتماسكه، وفي صحة تطبيقه على القضية المدروسة. وعن طريق هذا التقسيم يمكن معرفة ما يمكن أخذه من المناهج وما يمكن رفضه، أما الجابري فلا يراعي مثل هذه الأمور، فالنصوص أمامه سواءً، والتراث الإسلامي شيء واحد، والتعامل معه لا بد أن يكون وفق الوافد الغربي.

يتعامل الجابري مع التراث بجزئية السابقين وأثناء تعامله يواجهه مشكلتان:

مشكلة الموضوعية، ومشكلة الاستمرارية.

أما مشكلة الموضوعية فلحلها يستعين بثلاث منهجيات غربية وهي:

أولاً: المعالجة البنيوية: (ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا إن هذا يعني ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين والاقتصاد على التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد ... إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة

المعنى قبل قراءة الألفاظ ... يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثيـة أو الرغبـات الحـاضرة .. يجـب وضـع كـل ذلـك بـين قوسـين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه ..)[1].

وعند ننظر إلى هذه (القاعدة الذهبيـة)، كما يقـول، نجـد أن هنـاك عقبـة خطيرة تقف أمامها، هذه العقبة تتمثل في كيف يتم التعامل مع النصوص؟ أي بأي منهجية يتم التعامل مع النصوص؟ والجابري يعطينا الجواب: عن طريق البنيوية.

فالمعالجة البنيوية، تستطيع أن تساعدنا في ذلك، ولكن يعترض على هـذا الكلام والذي لم نجد له حلاً عند الجابري ولا عند غيره أن البنيويـة فكـر ومنهج نشأت في ظروف معينة فاكتسبت من هذه الظروف بعض تصوراتها ومشاكلها، وأصبحت جزءًا منها، ومن أهم ما اكتسبته، العداوة للنصوص الدينية، والروح العلمانية، أي أنها منهج غير بريء، لـه تصـوراته وأوضاعه وأصوله، فإذا استعان بها الجابري في التعامل مع النصـوص التراثيـة معنـى ذلـك صـعوبة تحرره (مـن الفهـم الـذي تؤسسـه المسـبقات الغربيـة -بـدل التراثية- أو الرغبات المنهجية الغربية -بدل الحاضر-) وبهذا فإن اكتشـاف معنى النص بمنهج لا يحترم النص ولا يهتم بمعنـاه إلا بطريقتـه الخاصـة في غايـة الخطـورة. هـذه مشـكلة الفكـر الفلسـفي مـع المنهجيـات الغربيـة فهـو يأخذها على أنها بريئة وعلمية وموضوعية.

ثانيًا: التحليل التاريخي.

يضيف الجابري مع البنيوية التي اشتهرت بالـذات عـلى مسـتوى اللغـة، التحليل التاريخي، والتاريخ الحديث أصبح له منهجياته وقوانينـه وقواعـده

---

(١) التراث والحداثة ص ٣٢ وانظر محمد عابد الجابري نحن والتراث. قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٢٤، ط ٦، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ١٩٩٣م.

وأصوله، ومشكلته نفس مشكلة البنيوية أنه نشأ في ظل أوضاع خاصة وظروف معينة، ساهمت في إخراجه بصورة علمانية ومادية، خاصة مع اتصال التاريخ الحديث بالماركسية. يأخذ الجابري التحليل التاريخي كمنهج ثان للتعامل مع التراث (ويتعلق الأمر أساسًا بربط فكر صاحب النص، الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية، بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية ...)[1].

والتحليل التاريخي بسبب إشكاليات مثل إشكاليات النظرة البنيوية، فإذا كانت النصوص الشرعية لا يصح النظر الاجتهادي فيها إلا بعد التمكن من اللغة وفيه بعض ملامح التصور البنيوي مع الفارق، فإن جعْل التحليل التاريخي منهجًا في التعامل مع النص الشرعي لا يصح ولا يجوز، إلا من قبيل الناسخ والمنسوخ ومعرفة أسبابه التاريخية أو معرفة أسباب النزول ومكان النزول، أما التصور الجابري فهو تصور ماركسي- مطوَّر، فالنظر التاريخي هنا يعطي للواقع والأحداث التاريخية الأهمية في وضع النصوص وتشكلها، فهذه النصوص إنما تكونت لتناسب أوضاعًا تاريخية معينة، فإذا تغيرت هذه الأوضاع تغيرت معها النصوص، وهنا الإشكال الكبير في هذه المنهجية.

نعم قد تكون صحيحة عندما تطبق على نموذج ديني غير الإسلام، كما حدث وطبِّقت من قبل الفكر الغربي على اليهودية أو النصرانية؛ لأن هناك تغيرات حدثت في هاتين الديانتين في ظروف تاريخية مختلفة ويمكن تفسيرها عن طريق النظرة التاريخية، ويمكن أن تؤدي إلى نتائج جيدة، ولكن المشكلة هو في نقلها إلى الإسلام ونصوصه دون تفريق بين الحالين.

ثالثًا: الطرح الأيدلوجي، وهذه من آثار العلوم الاجتماعية الحديثة، وكذلك الأيدلوجيات الغربية التي كانت تسعى إلى التغيير والتطوير وتقدم

---

(١) التراث والحداثة ص ٣٢، وانظر: نحن والتراث ص ٢٤.

العالم حسب زعمها، ومن ثم كانت تدرس الظواهر التاريخية السابقة وتنظر إلى أسلوبها في تغيير الأشياء والأوضاع والأحداث، ثم منهم من يكتفي بالتفسير، ومنهم من يحاول إنزالها على واقعه لإحداث تغيير في ذلك الواقع.

والجابري يرى أهمية الطرح الأيدلوجي على التراث (ونقصد الكشف عن الوظيفة الأيدلوجية الاجتماعية والسياسية، التي أداها الفكر المعني، أو كان يطمح إلى أدائها ..)[1] هذه المنهجيات الثلاث، أو الخطوات الثلاث، تكون القسم الأول من منهجه العام، أما القسم الثاني الخاص بالاستمرارية، أي كيف يواصل التراث مسيرته معنا؟ فجوابه أن (نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصرًا لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وأيضًا على صعيد التوظيف الفكري والأيدلوجي ولم لا إذا كان هذا التوظيف سيتم بروح نقدية ومن منظور عقلاني؟)[2] والجابري من خلال هذا المنهج المتكامل لا يفرق في التراث الذي تصوره بين النصوص الشرعية والنصوص التراثية الأخرى، بين كلام الله وكلام رسوله ﷺ وبين كلام البشر، بين الوحي النازل من السماء وبين الكلام البشري الأرضي.

بعد الاستعراض السابق الذي تم فيه النظر إلى منهج الجابري بأهم أبعاده وأطرافه، نختم هذه الدراسة ببعض الأمثلة التي توضح تطبيق الجابري والذي يظهر من خلاله بعض الصور التأويلية، أو العمل التأويلي، الذي لا حدود له مع الجابري.

نصوص قطع يد السارق:

ظهر في العالم الإسلامي والمعاصر بالذات دعوات كثيرة تقول: بأنه إذا

---

(١) التراث والحداثة ص ٣٢، وانظر: نحن والتراث ص ٢٤.

(٢) التراث والحداثة ص ٣٣، وانظر: نحن والتراث ص ٢٥.

تعارضت المصلحة مع النص، فإنها تقدم؛ لأن النص إنما وضع من أجل صالح البشر. وهذا الكلام إنما يصدر من شخص يغفل عن كون الخالق سبحانه يعلم كل شيء، فهو يعلم ماضي البشر وحاضرهم ومستقبلهم، ولهذا شرع الله للبشر ما يناسب حياتهم في كل الأزمان.

نعم هناك باب للضرورات والتي تقدر بقدرها ولا تصبح نظامًا عامًا تُلغى به النصوص أو تؤول، وباب الضرورات يختلف عن هذا الباب الذي يريدون فتحه باسم المصالح بل حتى لو سلَّم لهم شخص بمقولتهم فإنهم يتجاوزونها إلى تغيير أمور الدين كلها باسم المصلحة.

وممن أخذ بهذا الجابري، أي تعظيم المصلحة فوق النصوص، أو النظر فقط إلى المقاصد بنظرته الخاصة، التي تتجاوز مقاصد الشرع إلى مقاصده هو، أي أنه يُنزل ما يتوهمه مقاصد أو يعتقده من المقاصد على أنها مقاصد للشرع ثم تأويل النصوص الشرعية حتى تناسب هذه المصالح أو المقاصد.

يفرق الجابري بين طريقة علماء المسلمين وطريقته الجديدة، فطريقة المسلمين التي (تعتمد القياس والتعليل واستثمار الألفاظ عاجزة تمامًا عن بناء معقولية هذا الحكم بمنهجيتها الخاصة، ولذلك فلا سبيل أمامها إلا القول بأن تحريم السرقة روعي فيه اعتبار المصلحة (= حفظ الأموال) فهي إذن تلجأ إلى المصلحة والمقاصد لتجعل منها «علة الحكم» ولكن بما أنها تصرف كل همها إلى العثور على «العلة» فهي تقف عند هذا الحد ...)[1] وتبقى مشكلة هذه المنهجية حسب زعمه أنه (إذا سأل سائل: لماذا جاء حد السرقة بـ «قطع يد السارق» وليس بسجنه أو جلده مثلاً؟) فإنهم لا يجدون جوابًا.

أما طريقته: فهي (تنطلق من المقاصد أساسًا، أي من أن الحكم لا بد أن يكون مبررًا ومعقولاً وسط وضعية ما. وهكذا فإذا تحررنا من سلطة القياس والانشداد إلى الألفاظ وانصرفنا باهتمامنا، بدلاً من ذلك، إلى

---

(١) وجهة نظر ص ٦٠.

البحث عن «أسباب النزول» وهي هنا الوضعية الاجتماعية التي اقتضت نوعًا من المصلحة وطريقة معينة في مراعاتها، فإننا سنجد أن «قطع يد السارق» تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية)[1].

وضعية زمن البعثة المحمدية كانت تعرف قطع يد السارق، فهو موجود قبل البعثة، ومجتمع زمن البعثة كان مجتمعًا بدويًا لا سجن فيه، والسرقة فيه سهلة لطبيعة المجتمع البدوي وسكنهم البسيط، فكان لا بد من عقاب بدني لغياب السجن في مجتمع الخيام، عقاب يردع السارق من جهة، ويكون له علامة حتى يتنبه الناس لأمره من جهة ثانية فتقطع يده، وبهذه الطريقة كون معقولية للحكم، وعليه فإذا وجدت وضعيات جديدة، أي أسباب نزول جديدة، فيمكن بناء معقولية أخرى وهكذا تصبح الشريعة مسايرة للتطور، وقابلة للتطبيق في كل زمان ومكان، ويتحول الحكم الشرعي إلى حكم آخر. وإذا كان قدماء المؤولين يضعون قرينة للتأويل إما عقلية أو نصية أو لفظية فإن القرينة عند الجابري هي: الواقع، الظروف المحيطة بالإنسان، الوضعية التي يعيش فيها، هذه هي القرينة الجديدة لتحويل النص من صورة إلى صورة[2].

يظهر في هذه النظرة الاستثمار الداخلي مع استثمار التحليل التاريخي الخارجي، وإن كان النشاط محكوم في عمومه بنزعة غربية.

ونحن لا نناقش في هذا الموضوع تفاصيل تطبيقاته، وخاصة في تحليله التاريخي ومدى سلامة المعلومات التي قام عليها النظر، ولكن الهدف الأساسي بيان هذا المنهج التأويلي وكيفية إعماله في النصوص الشرعية.

ونختم بمثال آخر وهو قول الله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] لنرى بصورة أوضح تفاصيل منهجه فيقول: (كيف نقرأ هذا

---

(١) المرجع السابق ص ٦٠.

(٢) انظر المرجع السابق ص ٦٠، ٦١ بتصرف.

الحكم قراءة تجعله معاصرًا لنفسه ومعاصرًا لنا في الوقت نفسه؟)[1].

ظهر الإسلام -حسب تحليله- في مجتمع يطبعه نظام اقتصادي واجتماعي معين، وهو نظام الملكية المشاعة؛ لأنه مجتمع قبلي رعوي، القبيلة هي التي تملك لا الفرد، وكان من نظامها أن المصاهرة تقوم على تحريم الزواج بالمحارم وتفضيل الأباعد على الأقارب، وهذا ضروري في التحالفات الموجودة بين القبائل، فكان تزويج البنت من خارج القبيلة ضرورة. ولكنه في الوقت نفسه يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حالة وفاة أبيها؛ لأن ما ترثه سيذهب إلى زوجها وقبيلته، وبعد تحليلات متنوعة من هذا النوع يصل إلى أن حرمان البنت من الإرث كان تدبيرًا يفرضه المحيط الاجتماعي، ولما أتى الإسلام أقر نوعًا من الحل الوسط، يتناسب مع المرحلة الجديدة، فبدلاً من حرمانها من الإرث منحها الثلث وأضاف إلى ذلك تدبيرًا يقيم نوعًا من التوازن بأن جعل نفقتها على زوجها، وحسب ظروف المجتمع آنذاك فإن هذا النصيب يعتبر نوعًا من العدالة التي تلائمه ..[2] ثم يختم هذا التحليل بالتالي:

(أعتقد أنه من خلال هذا النوع من التحليل يمكن للعقل المعاصر أن يفهم ويتفهم الحكم الشرعي بوصفه حكمًا يستجيب تمامًا لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة)[3] ثم يقول (ومعلوم أن هناك من الفقهاء المجتهدين من يرى أن النص إذا تعارض مع المصلحة أخذ بالمصلحة لأنها الهدف من النص)[4].

وعلى هذا الكلام فظروف المجتمع وواقعه هي التي تتحكم في وضع النص وتكونه وتكون أحكامه ومعانيه، ولا بد للنص على هذا الكلام أن

---

(١) التراث والحداثة ص ٥٤.

(٢) التراث والحداثة ص ٥٤ - ٥٦.

(٣) المرجع السابق ص ٥٥.

(٤) المرجع السابق ص ٥٦.

يتغير حسب الظروف، فبما أن لكل مجتمع ظروفه التي تحكمه فلا بد أن يتغير النص معها، وهم يرون أن هذا من مزايا النص، أي قدرته على هذا التغير والتلون.

وعلى هذا فإن الفاعل الحقيقي هو المجتمع وليس النص، النص فقط يفسر المجتمع، ويجعله شيئًا مكتوبًا بعد أن كان فعلاً اجتماعيًا، وهذا يخالف مراد الله سبحانه ومراد رسوله ﷺ، فكلام الله سبحانه وكلام رسوله ﷺ لم يوجد من أجل أن يتلون من المجتمع وظروفه، وإنما نزل ليغير المجتمع، فالنص النبوي ثابت والمجتمع مهما تغير فيجب أن يُرجع إلى النص، ويحكم في شئون حياتنا. النص النبوي هو الأصل لأنه وحي نزل لتغيير الواقع ولم ينزل ليتغير بالواقع، وهم يرون أن الواقع هو الأصل، وأن كل شيء يتغير أمامه حتى أعظم الثوابت العقدية والشرعية. هذا هو خلاصة منهج الجابري ونشاطه، فالمقاصد العامة هي المراعاة فقط، هذه المقاصد حسب رؤية الجابري هي الأصل والنص يتحول حسب تحولها، وحسب ما يفرضه الواقع، ويرى أن المنهجيات الحديثة فسرت لنا النص وكشفته بصورة عقلانية في بنيته اللغوية وواقعه الاجتماعي وظروفه الأيدلوجية، ويرى أن المجتمع تغير ولا بد أن يتغير المعنى القديم للنص، وهذا المعنى لا يمكن أن نغيره إلا إذا كشفنا وضعه الحقيقي.

وبهذا يمكن استبدال قطع اليد بالسجن أو عقوبة أخرى تناسب العصر، ونكون بهذا قد قطعنا يده عن السرقة، أي أوقفناها، ونعطي الأنثى مثل حظ الذكر؛ لأن من مقاصد الشريعة العدل، والعدل الآن أن يكون لها مثل حظ الرجل للظروف الجديدة.

والجانب التأويلي يغفل حقائق خطيرة أو يتغافل عنها ومن هذه الحقائق:

١ - أن الله سبحانه وتعالى عالم بكل شيء، ومما يعلمه أحوال البشر وأوضاعهم ومصالحهم من أولها إلى آخرها، وقد فرض لهم بهذا أحكامًا

تصلح لحالهم إلى قيام الساعة، ومن هنا فلا يجوز لأحد أن يتجاوز حدوده، ويضع أحكامًا على مبادئ وافتراضات ناقصة لتحكم حياة الناس، فمهما بلغت البشرية من العلم والمعرفة فهي لا تستطيع أن تضع حكمًا يناسب البشر دون إشكالات؛ لأن علمها محدود بقدراتها، أما علم الله سبحانه، فهو علم لا يُحد بحد زماني أو مكاني، فهو العالم بكل شيء وكفى.

٢- ومما يغفلونه: الدور المهم للنص النبوي، فكلام الله وكلام رسوله ﷺ إنما هو لهداية البشر، وإرشادهم، وتغيير أحوالهم إلى ما شرعه الله لهم، وهنا تكمن الوظيفة المهمة للوحي، أن يتوجه الناس إلى عبادة الله وحده على الصورة التي ارتضاها لهم، فمهمته أن يوجه الناس ويوجه حياتهم إلى الصراط المستقيم الذي شرعه لنا أعلم العالمين سبحانه وأحكم الحاكمين، وهم يغفلون هذا ويجعلون قيمة النص أنه يتغير حسب الواقع لا أنه يغير الواقع المنحرف.

٣- ومما يغفلونه كذلك: أن النص النبوي كتابًا وسنة هو وحي، والوحي يختلف عن النصوص البشرية، فالوحي لا يُفسَّر ولا يُقرأ ولا يُنظر إليه إلا بالطريقة التي أذن لنا فيها الشارع، وسمح لنا بها. ومن هنا فإن أي منهج يُبنى للنظر في النصوص الشرعية، فلا بد أن يكون قد حاز على الإذن من النص الشرعي ذاته.

أما النصوص البشرية، فحالها يختلف، والأمر فيها واسع، فمن أتى بمناهج للنظر فيها، فينظر في طبيعة هذا المنهج ومدى سلامته ثم سلامة تطبيقاته، ما لم يتعارض مع النص الشرعي.

ومع الاتجاهات الفلسفية المعاصرة لا نجد أي تفريق ولا مراعاة لما سبق، إنما يقومون بنقل منهجيات بشرية، ثم ينزلونها مباشرة على النصوص الشرعية.

٤- مما يتغافلون عنه أيضًا أن منهجهم التأويلي محكوم وموجه بغاية

خطيرة تفسد أي صورة علمية مزعومة حوله، هذه الغاية تتمثل في إرادة التخلص من النص الشرعي، وهذه الإرادة تجعلهم -شعروا أم لم يشعروا- يتخيرون من المناهج ما يساهم في ذلك، وتطبيقها بالصورة التي تؤدي إلى ذلك أيضًا، وقد ذكر فيما سبق من الشواهد الكثيرة ما يؤكد ذلك، وبهذا ينكشف أمران مهمان:

الأول: أن هذه المناهج مختارة بعناية لتؤدي أهدافًا محددة، ومن هنا فهي لم تنتقِ لصلاحها مع النصوص، وإنما لتغيير النصوص.

الثاني: أن حرصهم ليس إلى إعادة الإسلام في الحياة، وإنما إلى إبعاده عن الحياة، وهذا يخالف مزاعمهم في همِّهم الإصلاحي، ويتوجب على المتأثرين بهم الانتباه من هذه الغاية والابتعاد عن المناهج الفلسفية والحذر منها، ما دامت متلبسة بهذه الغايات.

الفصل الثالث

التفسير الفلسفي المعاصر

المبحث الأول:

بيان معناه ومجالاته عن طريق بعض الأمثلة.

المبحث الثاني:

دعواهم إلى تجديد وسائل التفسير القديمة وإيجاد وسائل معاصرة للتفسير.

المبحث الأول

بيان معناه ومجالاته عن طريق بعض الأمثلة الفلسفية

لقد سبق أن تعاملات الاتجاه الفلسفي مع النص الشرعي يمكن وضعها في قسمين أساسيين:

الأول: النقد، **والثاني**: التأويل والتفسير. وقد سبق أيضًا الحديث عن النقد والتأويل والآن يأتي دور التفسير.

والتفسير قد وقفت معه بعض الوقفات، في التمهيد، وفي مبحث التأويل، وهذا يغني عن إعادتها في هذا الموطن، إلا أن التأكيد على المعنى المراد من التفسير مهم في بداية هذا المبحث.

من المعنى اللغوي للتفسير وهو: الإبانة وكشفُ المغطى[1]، ندخل إلى المراد من التفسير الفلسفي للنص الشرعي، والقائم على دعوى قدرته على إبانة المعنى المراد من النص الشرعي، وكشفه بوضوح أمام القارئ.

لقد أصبح علم التفسير من العلوم المهمة في العلوم الإسلامية، فله مكانته، وله علماؤه، وله كتبه ومجالاته، إلا أنه في القرون الأخيرة توقف التأليف في التفسير، وأغلب ما ظهر إنما كان تلخيصًا لتفسير مطول، أو شرحًا لأحد المختصرات.

ومع نهاية القرن الثالث عشر الهجري وبداية الرابع عشر، أو نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ظهرت تآليف كبيرة ومشهورة في التفسير، ومن جهات متباينة، ويبقى أشهرها نوعان من التآليف:

النوع الأول: ما كان امتدادًا للسلف الصالح في علم التفسير، وكان منها:

أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. للعلامة محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، وتيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان.

(١) انظر الفيروز آبادي القاموس المحيط ص ٥٨٧.

للعلامة عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله آل سعدي، ومحاسن التأويل ويعرف هذا التفسير بـ «تفسير القاسمي». للعلامة محمد جمال الدين أبو الفرج بن قاسم[1].

النوع الثاني: ما كان امتدادًا لبعض الاتجاهات الكلامية، أو كان متأثرًا ببعض مقولاتها ومناهجها وظهور ذلك في بعض مواقفه التفسيرية.

والاتجاه الفلسفي الذي نتحدث عنه يعتبر تفسيره من الامتداد لهذا النوع، ولكن بصورة غالية ولذا سنقف معه.

بدايات التفسير الحديث :

يُعد محمد عبده المحرك الفعلي لهذا النشاط التفسيري، وذلك بعد أن بدأ دروسه في التفسير وما صاحب ذلك من تأويل، فساهم في تحريك الأمرين التفسير والتأويل، وقد سبق الحديث عن التأويل، والآن عن التفسير.

التفسير أوسع من التأويل -ونقصد بالتأويل هنا معناه الأخير الذي اشتهر به أهل الكلام- فالتأويل إنما يُنزل على الآيات التي تعارض ما زعموه من عقليات، أما التفسير فهو لكل الآيات من أجل فهمها.

ولقيام محمد عبده بالتفسير قصة يذكرها محمد رشيد رضا[2]، فهو يذكر أنه في فترة من حياته ظفرت يداه (بنسخ من جريدة العروة الوثقى في أوراق) والده فلما قرأها أعجب بها، وأشد ما أعجبه فيها (منهج تلك المقالات في الاستشهاد والاستدلال على قضاياها بآيات من الكتاب العزيز، وما تضمنه تفسيرها مما لم يحوم حوله أحد من المفسرين على اختلاف أساليبهم في الكتابة، ومداركهم في الفهم)[3] حاول بعد ذلك رشيد رضا الاتصال بجمال الدين ولكن جمال الدين الأفغاني توفي قبل أن

---

(١) انظر: فهد عبد الرحمن الرومي. اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ص ١٢٢ وما بعدها، ط ١، ١٤٠٧ هـ دون بيانات أخرى.

(٢) انظر: محمد رشيد رضا. تفسير المنار(١/ ١١)، ط ٢، بدون تاريخ، دار الفكر. والناشر دار المعرفة بيروت.

(٣) المرجع السابق ١/ ١١.

يتمكن مما يريد، فرحل إلى مصر من أجل الاتصال بخليفته الشيخ محمد عبده، وأنشأ فيها المنار، ومنذ وصوله ذهب فورًا إلى محمد عبده (وكان أول اقتراح لي عليه أن يكتب تفسيرًا للقرآن ينفخ فيه من روحه التي وجدنا روحها ونورها في مقالات «العروة الوثقى» الاجتماعية العامة، فقال: إن القرآن لا يحتاج إلى تفسير كامل من كل وجه، فله تفاسير كثيرة .... ولكن الحاجة شديدة إلى تفسير بعض الآيات ... فاقترحت عليه أن يقرأ درسًا في التفسير ... سنة ١٣١٥هـ ..)[(١)] وبعد محاورات متنوعة وصل إلى إقناعه (ولم أزل به حتى أقنعته بقراءة التفسير في الأزهر فاقتنع وبدأ بالدرس بعد ثلاثة أشهر ونصْف أي في غرة المحرم سنة ١٣١٧هـ وانتهى منه في منتصف المحرم سنة ١٣٢٣هـ عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾[النساء: ١٢٦][(٢)] وقد كان رشيد رضا يكتب أهم ما يقوله محمد عبده، وبعد اقتراح أحد الناس بأن يعرضها في المنار، فشرع في ذلك في أول المحرم سنة ١٣١٨هـ مع بعض الإضافات.

وقد كانت المنار من أشهر المجلَّات في تلك المرحلة، ويطلع عليها أغلب المثقفين، فكان لها دورٌ بارزٌ في شهرة الشيخ محمد عبده وشهرة تفسيره في أنحاء العالم الإسلامي، وتفسير الشيخ محمد عبده أكبر ما يعيبه هو تأويلاته لبعض الآيات، وما عدا ذلك فهو ضمن المقبول والنافع حيث كان يركز فيه على (فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة فإن هذا هو المقصد الأعلى منه وما وراء هذا من المباحث تابع له أو وسيلة لتحصيله)[(٣)] وقد جعل للتفسير مراتب، لها أدنى وأعلى، ويهمنا المرتبة العليا التي جعل من شروط إتمامها، وهي شروط للتفسير والمفسر أثناء قيامه بالتفسير:

---

(١) محمد رشيد رضا. تفسير المنار(١/ ١١ – ١٢).

(٢) المرجع السابق ١/ ١٤.

(٣) المرجع السابق ١/ ١٧.

أولاً: فهم حقائق الألفاظ المفردة فهمًا محققًا ويحذر من تفسيرات بعض المفسرين الذين فسروا كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في الملة بعد القرون الثلاثة الأولى.

ثانيًا: أن يكون عنده من علم الأساليب ما يفهم به هذه الأساليب الرفيعة.

ثالثًا: علم أحوال البشر.

رابعًا: العلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن.

خامسًا: العلم بسيرة النبي ﷺ وأصحابه[(١)].

لقد أثر محمد عبده في حركة التفسير بصورة كبيرة، وأخرج جيلاً من المتأثرين به، والذين واصلوا مسيرته، فقاموا بتفسير بعض الآيات أو المقاطع من القرآن الكريم، وبعضهم حاول تفسير القرآن كاملاً[(٢)].

وكان أشهرهم هو محمد رشيد رضا، وإن كان قد خالف شيخه، بعد وفاته وسلك طريق أهل السنة في التفسير، ومنهم كذلك محمد مصطفى المراغي، ومحمد فريد وجدي، ومحمود شلتوت، وعبد العزيز جاويش، وعبد القادر المغربي، وأحمد مصطفى المراغي، وغيرهم خاصة الجيل المتغرب فكثيرٌ منهم يزعم اتصاله بمحمد عبده وتأثره بمنهج الشيخ في النظر إلى آيات القرآن وكذلك المتأثرون بالتطور العلمي الحديث حيث حولوا تأويلاتهم لبعض آيات القرآن الكريم إلى كتاب في الكيمياء والفيزياء والجيولوجيا والطب وغيرها[(٣)].

وخلاصة الكلام أن محمد عبده استطاع أن يعيد الاهتمام بشأن التفسير في أوساط مختلفة، ثم كان منهم من استغل هذا الباب في بث أفكاره،

---

(١) انظر هذه الشروط مع شرحها في تفسير المنار (١/ ٢١) وما بعدها.

(٢) من أشهر الدراسات التي تدور حول هذا المبحث دراسة فهد الرومي. **منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير**، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١ هـ.

(٣) انظر المرجع السابق ص ٧٣١ وما بعدها.

وتوسع في شأن التفسير وأتى بتفسيرات غير مقبولة، ومنهم من كان دون ذلك.

وقد أصبح محمد عبده من أهم علاقات الوصل بين الاتجاهات العلمانية المختلفة وبين العلوم الشرعية، فهم إذا نظروا بمنظار داخلي لعلوم الشريعة فغالبًا ما ينظرون من خلال الشيخ محمد عبده ويعتبرونه مجتهدًا ومجددًا، وغالبًا ما تتم هذه النظرة بصورة غير علمية، فهم يحاولون استثماره لصالح مواقفهم العلمانية، فكل اتجاه يقرأ محمد عبده بالطريقة التي تخدم أفكاره.

نموذج للتفسير الفلسفي المعاصر:

كان من بين الاتجاهات العلمانية التي استثمرت الجو العام الذي هيئه محمد عبده حول التفسير، الاتجاه الفلسفي المعاصر.

ليس شرطًا أن يكون الاتجاه الفلسفي المعاصر من الفلاسفة المباشرين لمحمد عبده، فبعضهم له اتصال بمحمد عبده وإعجاب به، وبعضهم لم يتصل به ولكنه معجب به، وبأسلوبه وبمنهجه، ومن الصنف الثاني أحد أساتذة الفلسفة المشهورين في العالم الإسلامي، وهو الدكتور حسن حنفي، والذي نضعه مثلاً لهذا المبحث، وصورة من صور التوسع المذموم في التفسير، وتحرك في ظل الجو العام الذي افتتحه محمد عبده.

حسن حنفي من أشهر أساتذة الفلسفة المعاصرين، ورئيس قسم للفلسفة في إحدى الجامعات العربية، وصاحب إنتاج كبير ما بين تعريف بالفلسفة الغربية خاصة في جانبها الإلحادي المادي والماركسي، وكذلك صاحب تآليف مستقلَّة في الفلسفة وإن كان أكبر أعماله وأشهرها هي الأعمال المتعلقة بالتراث ومحاولة تجديده.

وقبل الدخول في موقف حسن حنفي من النص الشرعي والمتمثل في التفسير نذكر بأن الاتجاه الفلسفي بجميع تياراته قد مارس التفسير للنصوص الشرعية، سواءً التيارات النقدية الإلحادية التي اعترضت على بعض النصوص الشرعية، أو التيارات التأويلية التي قامت بتأويل ما

يعارض ما عندها، فهؤلاء كذلك مارسوا التفسير، يقل أحيانًا ويكثر أحيانًا، ولكن التصنيف لهم إنما يكون حسب الغالب على نشاطهم ومواقفهم.

وبما أن حسن حنفي غلب عليه الاهتمام بالتفسير وبإيجاد نظرية في التفسير أو منهج في التفسير فقد وضع في الجانب التفسيري، مع أن له مواقف نقدية فيها تكذيب صريح بالنصوص الشرعية، واعتراض واضح عليها يتجاوز في ذلك بعض الصور النقدية السابقة ولكنها صور تابعة للتفسير الذي تبناه، فالنقد أشبه بالنتيجة للتفسير، بخلاف النقد عند الاتجاهات النقدية السابقة، فالتفسير عندها غالبًا ما يكون بعد النقد، وهنا يصبح التفسير أشبه بالنتيجة للنقد.

ومن أشهر من له مواقف تفسيرية موضعها بعد النقد مواقف محمد أركون، أما أشهر من يمثل المواقف النقدية والتي فيها تكذيب بالنصوص الشرعية واعتراض عليها أو تحريف لها وذلك بعد التفسير فهو حسن حنفي.

إذًا فحسن حنفي يتبنى التفسير بصورة فلسفية أو تحت تأثيرات فلسفية من أجل الوصول إلى نفس ما يريد الوصول إليه أهل النقد أو أهل التأويل، ويؤثر فيه نفس ما يؤثر فيهما، من تصورات أو شخصيات أو مناهج.

حسن حنفي واليسار الغربي الفلسفي:

إن أي ناظر في حسن حنفي لا بد أن يراعي الصلة الوثيقة بين حسن حنفي وبين من يسميهم باليسار الفلسفي في الغرب، وبذلك يمكن فهم مواقفه عمومًا، وموقفه الخاص من النصوص الشرعية.

اليسار واليمين من المصطلحات المشهورة في السياسة، ولكن حسن حنفي أدخلها إلى عالم الفلسفة، وأصبح ينظر إلى الفكر الغربي والفلسفة الغربية من خلال تقسيمها إلى يمين محافظ وثابت ومثالي وإلى يسار ثوري

ومتحرك ومادي وملحد.

وصلة حسن حنفي بالفلسفة الغربية صلة بتيارات محددة مثل الفمنولوجيا أو فلسفة الظواهر ويأتي بصورة أكبر الفلسفة الماركسية، أما التيارات التي يريد استثمارها في نشاطه في الداخل فهي اليسار الفلسفي عمومًا، اليسار الديكارتي واليسار الكانطي واليسار الهيجلي، وكل التيارات الثورية والنقدية وصاحبة الحلول الجذرية.

يقول حسن حنفي (يلاحظ أننا في وعينا بالفلسفة كمشروع قومي نبرز باستمرار أهمية يسار المذاهب الفلسفية بالكتابة عنه. فترجمنا (رسالة في اللاهوت والسياسة، لاسبينوزا. ونعد كتابنا عن (فشته فيلسوف المقاومة)، ومجموعتنا عن اليسار الهيجلي. وقد كتبنا من قبل بعد هزيمة ١٩٦٧م وفي فترة الثورة المضادة في مصر عدة دراسات عن يسار المذاهب الفلسفية مثل: فولتير، فيورباخ، ماركوز، ونقدنا يمين المذاهب الفلسفية مثل اليمين الوجودي: ياسبرز، أونامونو، أروتيجا، فيبر. كما حاولنا تطوير الوسط ودفعه نحو اليسار مثل دراستنا عن كانط ...)[١] ويؤكد هذا المعنى بصورة أوضح فيقول: (ويلاحظ أنني لا أقدم من الفلسفة الغربية إلا جناحها اليساري نظرًا لاختلاف الأجيال ولاحتياجنا لتأصيل تراثنا العقلي القديم وإحياء نماذجه الفريدة. فلا يهمنا ترويج العقل التبريري للدين في المثالية الحديثة بقدر ما يهمنا العقل الجذري عند سبينوزا. وقد قمنا بعد ترجمتنا لرسالة سبينوزا بترجمة (تربية الجنس البشري) للسنج ...)[٢] وممن يعرضهم كذلك كيسار، الهيجليون الشبان: شتراوس، فيورباخ، باور، شترنر، ماركس[٣].

ولكن لماذا كل هذا الجهد في نشر اليسار الغربي وهو تيار ملحد في أغلب

---

(١) حسن حنفي **مقدمة في علم الاستغراب** ص ٢٤٢ هامش رقم (٨)، مرجع سابق.
(٢) المرجع السابق ص ١٩٣ هامش رقم (٢١).
(٣) انظر: المرجع السابق ص ١٩٣.

صوره في العالم الإسلامي؟ ربما يتضح الجواب من بعض العبارات السابقة، ولكن حتى يصبح الجواب واضحًا لا غبار عليه، نعود إلى بعض هذه الجهود.

لقد وضع حسن حنفي مقدمة طويلة[1] لكتاب سبينوزا (رسالة في اللاهوت والسياسة) بدأها بالترجمة الهادفة، وبيَّن أن الترجمة الهادفة تعني تطوير المادة المترجمة والاستفادة منها ويتم ذلك بوسائل منها –مع سبينوزا– (إسقاط المادة التي عمل عليها سبينوزا، وإحلال مادة أخرى محلها، مع الإبقاء على نفس المنهج، أعني إسقاط التراث اليهودي وإحلال تراث ديني آخر، وليكن التراث الإسلامي، حتى تتضح جدة سبينوزا وأصالته فيما يتعلق بتفسير الكتب المقدسة ...)[2] وأثناء مقدمته الطويلة يركز على هذه الأصالة عند سبينوزا في التفسير وكيف يمكن استثمارها تصريحًا أو تلميحًا، وعلى سبيل المثال:

(... ليس هناك تفسير واحد صحيح للدين والباقي خطأ، لكل إنسان الحق في فهم الوحي وتأويله كما يشاء ..)[3].

(التفسير ليس حكرًا على فرد معين، أو على سلطة بعينها، بل لكل فرد الحرية المطلقة في أن يفسر كما يشاء، وفي أن يؤمن وأن يتصور العقائد كما يريد، وفي أن يفسر الكتاب على مستوى فهمه ...)[4].

(مهمة التفسير فهم النص، لا معرفة الحقيقة ..)[5].

---

(١) عبارة عن دراسة للرسالة وكيفية الاستفادة منها وقد أخرجها في عدة مواضع. في **الفكر الغربي المعاصر** ص ٥٥، ط ٤، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٩٠ م، وفي المجلد السابع من **تراث الإنسانية** وفي مقدمة ترجمته لكتاب سبينوزا.

(٢) سبينوزا **رسالة في اللاهوت والسياسة** ترجمة حسن حنفي ص ٧، ط ٣، الأنجلو مصرية، مصر، دون تاريخ.

(٣) المرجع السابق ص ١٦ من مقدمة حسن حنفي.

(٤) المرجع السابق ص ٣٦ من مقدمة حسن حنفي.

(٥) المرجع السابق ص ٣٩ من مقدمة حسن حنفي.

ولا شك أن واقع سبينوزا يفسر موقفه وأسلوبه ومنهجه، ولا شك كذلك أن في بعض مواقفه وتحليلاته ونقده شيئًا من الصواب، فالكتب السماوية السابقة قد أصابها من التحريف والتبديل الشيء الكثير، والرهبان والأحبار قد وقعوا في مخالفات كثيرة ومفاسد عظيمة، جعل العلماء والمفكرين ينفرون من الدين ويرفضون كل ما أتى عن طريق علماء الدين، ويعيدون النظر في كل القضايا الدينية من منظور عقلي، ولكن حسن حنفي يريد أن نضع دينًا آخر على هذا المنهج، مع أنه في مكان آخر وعند عرضه لموقف فيورباخ من الدين (الاغتراب الديني عند فيورباخ) يقول (ليس في هذا ما يمسّ ديننا الحنيف بل هو دراسة للمسيحية واليهودية والوثنية أي للأديان السابقة على الإسلام وليس لخاتم الأديان)[1]، فليته صدق مع هذه المقولة، وتمسك بها، وإن كان أي مطّلع على حسن حنفي يرى خلاف هذه المقولة، بل وفي نفس الموضوع السابق ما يبطلها فهو بعد أربعين صفحة من عرضه لأشهر ملاحدة أوربا يختم بقوله (فسهام فيورباخ موجهة إلى الدين قبل أن يكتمل وليس بعد اكتماله وتحققه .. ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾ [المائدة: ٣][2] ونحن نقول إن دين الأنبياء واحد ولا يجوز أن يوجه النقد إليه، سواءً عند الأنبياء السابقين أو دين الرسول ﷺ، نعم ينقد ما ابتدع في دين الله، ولكن من ينظر إلى كلام فيورباخ يعلم أنه لا يبقى بعده أي دين يسلم من النقد.

بل إن حسن حنفي قد طبق مضمون فكر فيورباخ على عقائد الإسلام في كتابه الكبير «**من العقيدة إلى الثورة**». فالدين عند فيورباخ ما هو إلا أوهام البشر ورغباتهم وأمنياتهم كانت في داخلهم فلما عجزوا عن تحقيقها تخيلوا كيانًا خارجًا عنهم هو الدين بعقائده الأساسية، والإنسان عندما

---

(١) حسن حنفي: دراسات فلسفية ص ٤٠٠، الأنجلو مصرية، مصر، بدون بيانات أخرى.

(٢) المرجع السابق ص ٤٤٥.

يكتشف قدرته وقوته عند ذلك يترك هذه الأوهام ويعود إلى نفسه، وهذا الأمر نجده واضحًا عند حسن حنفي في كتابه السابق، ففي الجزء الثاني[1]: «التوحيد»، يحاول إثبات أن التوحيد المتعلق بالإيمان بالله وأسمائه وصفاته إنما كان من وضع البشر- وهو يحاول تحويل هذا التوحيد إلى الإنسان الكامل، وبهذا نعيد الوضع الطبيعي كما يتصوره، ويستعيد الإنسان ما قد أعطاه للخالق فيصبح الإنسان هو السميع والبصير والخالق والمدبر والعليم وهكذا بقية أسماء الله وصفاته وأفعاله يتم تعطيلها وإلغاؤها وإلحاقها بالإنسان الكامل، وهكذا نتحول من الإلهيات إلى الإنسانيات، فنقفل باب الإلهيات من أبواب العقائد وندخِل مكانها الإنسان الكامل بأسمائه وصفاته وأفعاله، وبهذا يتحول اهتمامنا من الخالق سبحانه إلى الإنسان فقط. وهذا هو نفس فكر فيورباخ وحقيقة مشروعه الذي طبقه على المسيحية بالذات وعلى الدين عمومًا.

وحسن حنفي في نفس موضوع فيورباخ نفسه وأثناء عرضه يخالف ما قدمه حول الإسلام، فهو يرى أن الهيجليين الشبان يمثلون لنا أهمية خاصة (ففي فكرنا العربي المعاصر قفزنا من هيجل إلى ماركس دون المرور بهذه المرحلة الانتقالية التي يمثلها الهيجليون اليساريون، وهي مرحلة التحول من الفكر إلى الواقع دون نقد الدين كما فعل فيورباخ ...)[2]. ويرى أنهم الحلقة المفقودة في تطورنا، وفيورباخ يمثل قناة النار لكل فيلسوف يريد الانتقال من المثالية إلى الواقعية كما يقول ماركس[3]، أما حسن حنفي فيقول (ولكن للأسف انتقل البعض منا إلى الماركسية دون أن يتطهر في

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثاني: التوحيد مكتبة مدبولي القاهرة، بدون تاريخ وانظر: الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ – ١٩٨١، المجلد الثامن: **اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية** ص ٨٤، ١٠٩، الناشر مكتبة مدبولي القاهرة، بدون تاريخ.

(٢) **دراسات فلسفية** ص ٤٠١.

(٣) انظر المرجع السابق ص ص ٤٠٢.

(قناة النار ...)[1].

إن علاقة حسن حنفي بالتيارات اليسارية الغربية يساعدنا في فهم موقف حسن حنفي من النص الشرعي، وخاصة تفسيره الجديد.

يهتم حسن حنفي بالتراث الإسلامي كأغلب المتفلسفين المعاصرين، وهذا التراث واسع وهو في الغالب يقصد به كل ما نقل إلينا من السابقين بداية من القرآن الكريم والسنة النبوية ثم العلوم الشرعية وعلوم الفرق الإسلامية وأفكارها وتصوراتها ومناهجها، وعمومًا كل شيء مكتوب حتى التراث الشعبي المتمثل في الأمثال والحكم القصيرة.

والمهم هنا هل يُدخل حسن حنفي النص الشرعي في مفهوم التراث؟

في مبحث عن مادة التراث يذكر ثلاث مواد ومنها: (الكتب المقدسة في ديانات التوحيد الثلاث التي خرجت من إبراهيم: العهد القديم، والعهد الجديد، والقرآن خاصة بالنسبة للشعوب العربية ... وهي تراث في قلوب الناس وليست فقط تراثًا مكتوبًا بل إنها كانت في البداية تراث شفاهي يتناقلها الناس وتتوارثه الأجيال)[2] لهذا عندما نجد كلمة «تراث» أو «نص» في كتابات حسن حنفي فغالبًا ما تحوي القرآن الكريم والسنة النبوية، ويكون حديثه عن «التراث» أو«النص» حديثًا عامًا يدخل فيه الكتاب والسنة.

خلاصة ما سبق أن حسن حنفي شديد الاتصال باليسار الغربي مما دفعه إلى تبنِّي الإعلان عن اليسار الإسلامي ومحاولة إقامته وتكوينه في العالم الإسلامي.

ويُضاف إلى اتصاله باليسار اهتمامه الكبير بالتراث بمفهومه الواسع

---

(١) انظر المرجع السابق ص ٤٠٢.

(٢) المرجع السابق ص ٥٤ وانظر: الدين والثورة في مصر، الجزء الثاني: الدين والتحرر الثقافي ص ١٦، الناشر مدبولي القاهرة بدون تاريخ.

ومنه النصوص الشرعية وهذا الاهتمام اهتمام يساري أي أنه يحاول قراءة هذا التراث بصورة مختلفة، فليس اهتمامه في إعادة القديم بل قراءته بصورة عصرية وهذه الصورة صورة يسارية، والآن نتحول إلى هذه القراءة للتراث وخاصة قراءة النصوص الشرعية.

يعلن حسن حنفي في أكثر من موضع أهمية إيجاد نظرية في التفسير، وأهمية تفسير القرآن من جديد، أو تفسير النصوص الشرعية، أو تفسير التراث عمومًا.

ولكنه يمهد قبل ذلك بالنقد لكل المناهج الموجودة، وهو بهذا يخالف ما يقوله أحيانًا أن كل منهج أو كل تفسير أو كل قراءة تُعَدُّ صحيحة.

ينقد أغلب التفاسير التراثية، ويرى أنها حرفية، ومنهجها هو ما يسميه (منهج النص) وأهم عيوب هذا المنهج كما يرى أنه يعتمد على النص وهذا له مشاكله:

١- النص ليس الواقع .. ولا يكون النص حجة إلا بالرجوع إلى الواقع.

٢- النص يتطلب الإيمان به مسبقًا .. فحجته خاصة لمن آمن به.

٣- النص يعتمد على سلطة الكتاب وهي ليست حجة.

٤- النص برهان خارجي من خارج الواقع لذا فهو أضعف من غيره.

٥- النص يحتاج إلى واقع يشير إليه، وبدونه يصبح هناك خلط وسوء فهم.

٦- النص أحادي الطرف.

٧- النص يعتمد على الاختيار، فكل صاحب فكرة يختار لها من النص ما يناسبها.

٨- الوضع الاجتماعي للمفسر هو أساس اختياره للنص.

٩- يتوجه النص إلى إيمان الناس وتملق مشاعرهم الدينية واستحسان

بلاغة المجادل ولا يتوجه إلى عقول الجمهور أو إلى واقعهم المباشر، فمنهج النص ليس منهجًا علميًا ... بل هو منهج جدلي للدفاع عن مصالح فئة أو نظام ضد نظام، والجدل أقل من البرهان.

١٠ - منهج النص أقرب إلى الوعظ والإرشاد منه إلى البرهان والتحقيق ..

١١ - أكثر ما يمكن أن يعطينا الكيف ولا يعطينا الكم[(١)].

هذه المشاكل قائمة عند أهل التفسير الحرفي، أو أهل منهج النص، أما هو فصاحب المنهج اليساري الذي يُغلِّب الواقع على النص، الواقع هو أساس النص، ولهذا فالواقع هو الذي يفسر، ومنهج الواقع هو الأصلح كما سيأتي.

يبدأ بعد ذلك في صنع نظرية في التفسير يهدف من خلالها إعادة بناء الحضارتين «الإسلامية والغربية» ابتداءً من أصولها الأولى في الوحي أي في كتبها المقدسة[(٢)]، («فالتراث والتجديد» هو في الحقيقة محاولة لإعادة بناء الحضارة بالرجوع إلى مصدرها في الوحي أو إعادة تفسير الوحي كما هو بالرجوع إلى الحضارة الإنسانية الحالية ... وهو ما يعادل «علوم القرآن» في تراثنا القديم. فالغائية النهائية هو الوحي ذاته وإمكانية تحويله إلى علم إنساني شامل، وهذا لا يتم إلا عن طريق «نظرية في التفسير» تكون منطقًا للوحي)[(٣)].

وقد كانت رسائله الجامعية[(٤)] وكثير من كتاباته محاولة لصياغة هذه

---

(١) انظر: **الدين والثورة في مصر**، المجلد الثامن، اليسار الإسلامي في الوحدة الوطنية ص ٤٥ وما بعدها بتصرف، مكتبة مدبولي القاهرة بدون تاريخ. وانظر الجزء الثاني من **الدين والثورة**، ص ١٠٥.

(٢) انظر: حسن حنفي، **التراث والتجديد** ص ١٨٣.

(٣) المرجع السابق ص ١٨٣.

(٤) انظر: **الدين والثورة**، المجلد السابع: **اليمين واليسار في الفكر الديني** ص ٢٧٤، وانظر: **الدين والثورة**، المجلد الثامن ص ٢٣٢.

النظرية وتطبيقها على النصوص أيًا كانت هذه النصوص.

هناك ثلاث طرق أو مناهج أو نظريات من أجل قراءة النص وتفسيره يوضحها حسن حنفي وهو يركز على الثالثة:

الأولى: من التراث الغربي وما أكثرها في الفلسفة المعاصرة في علم الهرمنطيقا.

الثانية: من تراثنا القديم بما أفرزه من مناهج واتجاهات في التفسير.

الثالثة: الاعتماد على منطق العقل الخالص وتحليل التجارب الإنسانية المشتركة لكل المشتغلين بموضوع النصوص أيًا كان نوعها[1]. مع العلم أن الطريقة التي يعتمد عليها تعتمد على التراث الغربي، وهو مع نقده للمناهج الغربية واعترافه بأنها خاصة بأوضاعهم وبيئاتهم إلا أنه يخرجها من بيئتها ويطبقها على الإسلام.

يركز حسن حنفي على الطريقة الثالثة[2] من أجل قراءة النص «وقراءة النص بمعنى فهمه تتضمن تفسيره وتأويله» هناك فهم وتفسير وتأويل وشرح:

(١- **الفهم**: مباشر بغير ما حاجة إلى تفسير أو تأويل. فإذا استعصى الفهم البديهي المباشر نشأت الحاجة إلى:

٢- **التفسير**: أي إلى فهم من الدرجة الثانية اعتمادًا على منطق اللغة أو توجه النص «السياق» أو ضرورة الموقف أو روح العصر. فإذا ما اصطدم التفسير بمنطق اللغة، وقوى توجيه النص، وفرضت ضرورة الموقف نفسها، وعمت روح العصر ظهرت الحاجة إلى:

٣- **التأويل**: باعتباره إخراجًا للفظ من معناه الحقيقي إلى معنى مجازي

---

(١) انظر: **دراسات فلسفية** ص ٥٢٣ - ٥٢٦.

(٢) انظر: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري حوار المشرق والمغرب ص ٢٢، ٢٦، ط ١، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٠م.

لشبهة أو قرينة.

٤- **أما الشرح**: فإنه يتضمن كل ذلك ... الشرح هو العلاقة بين القراءة والنص، بين الذات والموضوع باعتبارها موقفًا معرفيًا شاملاً"[1].

إذًا فقراءة النص تتضمن أربعة أمور، ومن يتابع كتابات حسن حنفي، يجد أنه يفسر الآيات بدون أي تكلف وكأنها نص سطحي وضعيف لا يحتاج سوى النظر إليه ثم إلقاء المعنى، أي أنه «يفهم» النص دون عقبة، مشروعه الأكبر هو «تفسير» النص، وهو لا يلجأ إلى التأويل، فالنصوص عنده لها صفات وأوضاع يجعل من السهل تفسيرها دون حاجة إلى التأويل[2].

لقد بنى نظريته حول التفسير ومنهجه في التفسير بصورة تفتح أمامه النص مهما كان هذا النص، وكذلك بنى تصورًا معينًا للنص جعل تفسيره من أيسر الأمور، وهو تفسير قريب من التفسير الفوضوي والرمزي والإشاري.

والآن نحتاج إلى معرفة أمرين:

الأول: تصوره للنص.

الثاني: المنهج الذي بناه حسن حنفي لنفسه ويريد تعميمه حول تفسير النص.

في البداية نقف مع تصوره للنص ويدخل فيه النص الشرعي:

ـ النصوص متعددة (إلا أن هناك قضية مشتركة تجمع بين هذه الأنواع كلها وهي قضية قراءة النص أو تفسيره). مع أن (النص الديني أكثر النصوص تشابكًا نظرًا لأنه يفرض مشاكل أكثر مثل الصحة

---

(١) المرجع السابق ص ٥٢٦، ٥٢٧.

(٢) يقول في أحد المواضع (..بل يقرأ النص وفي غمضه عين يفهم معناه ويستعمله كحجة) دراسات فلسفية ص ٥٢٩.

التاريخية ... كما أن النص الديني أكثر توجيهًا للواقع ... ومن ثم تتعدد التفسيرات ...)[(١)].

ـ النص يتوسع فبعد (كل تراكم معرفي يأخذ النص أبعادًا جديدة لم تكن مقروءة فيه من قبل ولا موجودة في النواة الأولى للنص. طبقًا لأعماق الشعور وطبقًا لتراكم المعرفة من عصر إلى عصر)[(٢)].

ـ النص مجرد قالب (الحقيقة إن النص مجرد قالب يتشكل طبقًا لمستويات الشعور لذلك لا يوجد تفسير صحيح وتفسير خاطئ بل يوجد تفسير قصدي ..)[(٣)].

ـ الثابت في النص (هو إمكانية تأويل النص طبقًا لكل عصر)[(٤)].

ـ (النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها. وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته ... ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص. ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به. لا يعني التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينة بل هو وضع مضمون معاصر للنص؛ لأن النص قالب دون مضمون)[(٥)].

النصوص الدينية نصوص تخييلية فمن ضمن ما نجح الفلاسفة في إثباته كما يرى حسن حنفي (كشف الجانب الرمزي في النص الديني، وأسلوب الخيال والصور الفنية، وبالتالي تكون مهمة الفيلسوف النفاذ إلى ما وراء الخيال، والتخلي عن الصور الفنية، والقضاء على حرفية المعنى .. ونحن – يقصد الأمة– قد آثرنا البقاء على التفسير الحرفي للنصوص، وعزونا إلى

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢٧.
(٢) المرجع السابق ص ٢٣٠.
(٣) المرجع السابق ص ٥٣٩.
(٤) المرجع السابق ص ٥٤٠.
(٥) من العقيدة إلى الثورة. المجلد الأول: المقدمات النظرية ص ٣٩٧ – ٣٩٨ مكتبة مدبولي القاهرة.

الصورة الفنية أشياء حسية، وفقدنا القدرة على التخيل، والتزمنا بالحس الفج والمادية المعلنة ...)[1].

- لقد (ظهرت لغة التخييل في الوحي ... ولكننا لم نسر في هذه الرؤية ...)[2].

هذه أهم تصورات حسن حنفي حول النص، وهي تصورات في أغلبها تنبع من داخل حسن حنفي، أي من رغباته وأهوائه لا من حقائق ثابتة في النص، فحسن حنفي يريد تحويل النص وتفسيره بكل حرية بصورة عبثية وفوضوية، وهذا الأمر لا يتم إلا إذا تحولت النصوص إلى خيال ورمز أو قوالب تحتاج أن نملأها، فإذا أتى غيرنا ورغباته وهواه تختلف عمن سبقه فرغ النص من المضمون القديم ووضع فيه مضمونًا جديدًا وهو ما فعله حنفي أثناء تفسيره، فكل النصوص أمامه سواء من أولها إلى آخرها ونقصد النصوص الشرعية، فالآيات والأحاديث كلها تخييل وقوالب، ومن هنا لا نعجب من تفسيره كل النصوص التي تناولها تفسيرًا مغايرًا لكل من مضى، تفسيرًا يناسب تياره الضيق الذي تبناه ويحاول نشره.

ثانيًا: منهج تفسير النص أو نظرية التفسير:

نحاول من بين عشرات الصفحات أن نقتطع بعض الشواهد التي تبين صورة هذا المنهج وحقيقته، مع مراعاة أن تكون الشواهد قصيرة ومعبرة قدر الإمكان؛ لأن حسن حنفي تحدث في هذا الباب كثيرًا وشواهده مطولة.

وقبل الدخول مع حسن حنفي يُنبِّه إلى أمرين أو شقين لهذه الشواهد:

الأول: الاهتمام الكبير بمنهج ونظرية في التفسير.

الثاني: أن يراعي هذا المنهج حاجات العصر والواقع يطابقها.

فالمنهج عنده لا بد أن يخدم العصر والواقع، وهذا العصر وهذا الواقع

(١) التراث والتجديد ص ١٥٧.

(٢) المرجع السابق ص ١٠٤.

بالصورة التي تصورها حسن حنفي، لا يهم صحة المنهج وسلامته، المهم فقط أن يخدم العصر والواقع ويخضع لهما. وأكبر مشكلة أمام هذا التصور أننا نعيش في عصر وواقع لا يستطيع أحد أن يحدده لنا بحدود، فالواقع عند حسن حنفي اليساري يختلف عن الواقع عند الوضعي، والذي عند اليساري والوضعي يختلف عن الواقع عند الوجودي وهكذا، وبهذا انفتح الباب أمام فوضى لا مثيل لها واختلاف واسع، وهذا موجود حتى عند أفراد التيار الواحد، والمنهج إذا لم يقبل عند الأغلب من العقلاء فهو منهج مرفوض، لم تتحقق فيه أدنى الشروط اللازمة لصحته.

والمشكلة الثانية أن النص أصبح خادمًا للواقع لا مغيرًا له، ولا حاكمًا له، ولا مرشدًا له، بل أصبح منقادًا لهذا الواقع وطوع أمره، فإن كان الواقع مؤمنًا تحول النص إلى نص مؤمن، وإن كان الواقع ملحدًا تحول النص إلى نص ملحد، وهكذا يفقد النص قيمته ومكانته ومنزلته ووظيفته.

يرى حسن حنفي بأهمية منهج في التفسير حيث يقول (ولما كان فهم القرآن لا يتأتى إلا بمنهج في التفسير عن وعي أو لا وعي، فإن مناهج التفسير كانت هي المقدمة الضرورية لفهم القرآن ولتحويله من وحي إلهي إلى مقصد إنساني، ومن كلام الله المنزل على النبي إلى كلام البشر الموجه إلى الجماعات الإنسانية المختلفة). ثم يقول: (ولما كان هذا التفسير لا يتم في فراغ بل في زمان ومكان معينين، وفي لحظة تاريخية محددة فرض ذلك علينا منهجًا معينًا في التفسير يأخذ بعين الاعتبار مصالح الأمة وحاجات المسلمين ويواجه قضايا العصر الأساسية)(١).

وبما أن «عصرنا» لم يعد (عصر لغة أو رواية أو فقه أو تصوف أو فلسفة أو عقائد بل عصر علوم اجتماعية وفي مقدمتها العلوم السياسية والاقتصادية) وبهذا تكون (مهمة جيلنا إذن هو تطوير هذا المنهج ... ويتصف هذا المنهج الاجتماعي

---

(١) الدين والثورة (٧/ ٧٧ – ٧٨).

في التفسير بالآتي)[1]:

١- أنه تفسير جزئي للقرآن الكريم، أي نفسر ما يحتاجه المسلمون فقط[2].

ومثاله: (إذا كانت مشكلتنا الرئيسية حتى الآن هو تحرير الأرض ومواجهة الاستعمار فإن آيات الجهاد والقتال والحرب والإعداد هي التي يكون لها الأولوية في التفسير وليست آيات الدعة وحسن العيش والتمتع بزينة الحياة الدنيا)[3].

أما ما لا نحتاجه من القرآن فلا (يقرؤه جيلنا بمعنى لا يفسره لأنه لن يفهمه، فالفهم لا يتم إلا طبقًا لحاجة أي تجربة اجتماعية وأزمة معاشة)[4].

إذًا فالمنهج يتضمن إبراز آيات وحذف آيات، أي حذف تفسيرها وحذف الاهتمام بها، والمسلم يأخذه العجب من هذا الموقف، فإن حسن حنفي ما ترك فكرًا في الغرب إلا حاول عرضه وفرضه وشرحه للمسلمين، فإذا أتى إلى القرآن أخذ بآيات وترك أخرى، وليته عندما يفسر بعضها يفسرها تفسيرًا مناسبًا، ولكنه يجمع مع مفسدة حذفه لبعض الآيات سوء تفسيره لما فسره من آيات.

٢- التفسير الموضعي -أي حسب مواضيع- أفضل من التفسير الطولي[5].

ومما يقال له إن التفسيرين مقبولان عند المسلمين، فمن فسر على حسب المواضيع فله أجر، ومن فسر تفسيرًا طوليًا فله أجر، المهم أن يكون تفسيرًا مقبولاً من الشرع، ولا شك أن تفسيره سواءً كان حسب المواضيع أو طوليًا

---

(١) المرجع السابق (٧/ ١٠٢).

(٢) انظر المرجع السابق (٧/ ١٠٢).

(٣) المرجع السابق (٧/ ١٠٢)، وانظر لبقية الأمثلة.

(٤) المرجع السابق (٧/ ١٠٣)، وانظر لأمثلته على ذلك.

(٥) انظر المرجع السابق (٧/ ١٠٤).

يخرج عن الشرع، وهو يركز فيه -وتبعًا للأول- أن تعطى الأولوية للموضوعات التي تلبي حاجة العصر[١].

٣- تفسير زمني أو منهج زمني في التفسير[٢].

(التفسير الزمني هو تفسير العصر. ولا شأن له بالعصور السابقة ولا يلزم الأجيال اللاحقة)[٣].

ومثاله (تفسير أواخر القرن الرابع عشر. وأوائل القرن الخامس عشر. مهمته الدفاع عن الإنسان في عصرنا وليس عن الله في كل العصور ...)[٤].

ولا يستغرب هذا الكلام من حنفي، فقد سبق أن النص عنده إنما هو قالب، وعلى هذا فكل عصر يضع فيه ما يشاء.

ولا أدري لماذا يضعون أطراف متقابلة لا يمكن الجمع بينها، فالقرآن فيه آيات تبين كرامة الإنسان وحقوقه ومكانته، وفيه آيات تبين كيف نوحد الله، فلماذا يكون الحديث عن الإنسان يقتضي. إلغاء الحديث عن الخالق سبحانه؟ وكيف يصدر مثل هذا الكلام من شخص شهد معاناة الإنسان في الغرب لأنه ألغى الحديث عن خالقه ورازقه والذي أحياه وأماته والذي بيده ملكوت كل شيء؟

٤- التفسير يبدأ من واقع المسلمين ... أي أولوية الواقع على الفكر[٥].
الفكر[٥].

(التفسير الواقعي لا يقوم بالدفاع عن الله، فالله غني عن العالمين أو عن الإسلام فإن لهذا الدين ربًا يحميه، بل يدافع عن المسلمين الذين لا يدافع

---

(١) انظر المرجع السابق ٧/ ١٠٥.
(٢) انظر المرجع السابق ٧/ ١٠٦.
(٣) انظر المرجع السابق ٧/ ١٠٦.
(٤) انظر المرجع السابق ٧/ ١٠٦.
(٥) انظر المرجع السابق ٧/ ١٠٧.

عنهم سواهم)[1].

٥- (التفسير بالمعنى والقصد وليس بالحرف واللفظ)[2].

٦- (التفسير بالتجارب الحية التي يعيشها المفسر، فالتفسير جزء من الحياة والحياة مادة علم التفسير)[3].

٧- (رصد مشاكل الواقع حتى يمكن بدأ التفسير منها)[4].

٨- (الوضع الاجتماعي للمفسر هو في النهاية الذي يحدد نوعية التفسير)[5].

هذا هو المنهج بصورة مختصرة، وهذا المنهج مقياسه الواقع، التفسير لا يكون تفسيرًا مقبولاً إلا إذا ساير الواقع وخضع لرغباته وقوانينه وأحواله حسب ما يتصورها المفسر وهو هنا حسن حنفي.

بصفة حسن حنفي يساري عربي، وهو مقلد لليسار الغربي والمتمثل في ملاحدة الغرب الكبار، فهو يتبعهم كذلك في تعظيم الواقع، والواقع مفهوم يُعارض به المثل العقلانية، فالتيارات الغربية تقسم أحيانًا إلى قسمين: عقلانية مثالية وعقلانية مادية وهذه المادية هي التي ينتسب إليها أغلب اليسار الغربي وبما أنها مادية فهي تعظِّم المادة والواقع التابع للمادة، وقد ظهر بصورة أوضح مع الفلسفة الماركسية ثم امتداداتها المعاصرة، وحسن حنفي من ضمن هذه الامتدادات، لهذا غلب الواقع المادي وألغى ما عداه. الواقع يطغى على حسن حنفي بصورة لا نجد لها مثيلاً في الفكر العلماني الحديث والمعاصر، فالواقع عند حسن حنفي هو كل شيء، حتى أصبح شبيهًا بالخالق في قدرته على كل شيء، وتغيير كل الأمور من أجله،

---

(١) انظر المرجع السابق ٧/ ١٠٧.

(٢) المرجع السابق ص ٧/ ١٠٨.

(٣) المرجع السابق ٧/ ١٠٨

(٤) المرجع السابق ٧/ ١٠٩.

(٥) المرجع السابق ٧/ ١١٦.

وتحويل كل الاعتقادات والتصورات والتشريعات لخدمته.

حتى الإنسان الذي يعلن الدفاع عنه، لا يظهر هذا الإنسان إلا من خلال الواقع، فالواقع أعظم من الإنسان؛ لأنه يتحول -أي الإنسان- إلى أسير لهذا الواقع وتحت تصرفه، ومن هنا فلا بد أن يكون التفسير موافقًا لهذا الواقع، وقبل ذلك المنهج.

يرى أن السبيل للخروج من أزمتنا يتجلى في ثلاثة اتجاهات منها:

(٣- إيجاد نظرية في التفسير تعيد قراءة النصوص المقدسة طبقًا لحاجات الواقع ..)[١].

ـ التراث (يحوي إمكانيات عملية يكشف عنها المفكر بإعادة تفسيره طبقًا لمصلحة الجماهير ...)[٢].

ـ التراث يحتاج إلى تجديد أي (عرض الموروث القديم على احتياجات العصر ومطالبه. فهي التي تفسر القديم ...)[٣].

ـ عرض التراث على حاجات العصر لا يعني التوفيق بينهما، بل يعني أن مطالب العصر هي أساس التفسير[٤].

ـ (وكما أن السمع محكوم من العقل من أعلى فإنه أيضًا محكوم من الواقع من أسفل)[٥] وإذا كانت هناك علاقة ثنائية مشهورة هي العقل والنقل، فإن فإن هناك طرفًا ناقصًا في هذه العلاقة (وهو الواقع محك التفسير والذي إليه يحتكم الطرفان السابقان)[٦].

هذه هي النتيجة الواقع هو كل شيء، والجميع يحتكم إليه أهل النقل وأهل العقل سواءً، وهنا تظهر صورة مادية صريحة، وقد كانت في الغرب

---

(١) الدين والثورة، المجلد الثاني، الدين والتحرر الثقافي ص ٢١٣.

(٢) التراث والتجديد ص ٥٦.

(٣) التراث والتجديد ص ٥٦.

(٤) انظر المرجع السابق ص ٥٨.

(٥) من العقيدة إلى الثورة. المجلد الثالث، ص ٣٧٣.

(٦) المرجع السابق ٣/ ٤٧٤.

تحارب المنقول اليهودي أو النصراني، وتقف ضد الفلسفات العقلانية المثالية، أما مع حسن حنفي فهو يقف ضد المنقول الإسلامي وضد الفكر العقلي من أجل الواقع.

بعد أن عرضنا الخطوط العامة لمنهج حسن حنفي في التفسير واهتمامه الكبير لذلك، نأتي إلى بعض التطبيقات:

يركز حسن حنفي على القرآن الكريم فقط أما السنة النبوية فهي شبه ملغاة من قاموسه إلا ما ناسب أهواءه ورغباته.

ونبدأ بعلاقته مع السنة:

في بحثه حول إحدى القضايا اكتفى بالاستشهاد بآيات قرآنية وتفسيرها دون السنة ويعلل ذلك بقوله (ولم أستعمل الحديث الشريف تأييدًا للقرآن حتى لا يعترض أحد الأدعياء برواية الحديث، وسنده، ودرجة صحته، وتضيع القضية في مُمَاحكات العنعنة) هذا هو الدافع الأول لتركه الحديث.

الدافع الثاني: (هذا بالإضافة إلى أنه لا يوجد شيء في الحديث لا يوجد أصله في القرآن. والاعتماد على القرآن وحده هو الرجوع إلى الأصل أولًا وهو أوعى وأشمل وأكمل ..)[1] إذًا فهو يترك الحديث لأمرين: مشكلة السند، وعدم تفرد الحديث بشيء جديد فما في الحديث أصله في القرآن. وبهذا يمكن الاستغناء عن الحديث، والاكتفاء بالقرآن، وهذا في حال عدم معارضة الأحاديث لأفكاره، أما إذا عارضت أفكاره فلها حديث آخر.

أثناء حديثه عن صفة من صفات الرب سبحانه ربما أنه لا يقبلها ولا يؤمن بها فقد فسر الآيات بطريقته الخاصة وعندما أتى إلى الحديث نبذها وقال عنها: (أما الأحاديث فمعظمها ظني من حيث السند أو المتن، يظهر فيها أثر الخيال الشعبي وأساطير الخلق وتحديداتها في الزمان والمكان.

---

(١) **الدين والثورة**، المجلد الثالث، والنضال الوطني ص ٣٨ والتقسيم من الباحث، مكتبة مدبولي، القاهرة.

ويسهل توجيه نقل مضاد لهذا النقل لإثبات عكس القضية فيصبح الموقف المذهبي هو الأساس والنقل مجرد تابع ومبرر ومؤيد له. ومعظم الحجج العقلية من الأحاديث وليست من القرآن، روايات آحاد أكثر منها تواتر، عقائد نظرية أكثر منها شرائع عملية مما يدل على الاغتراب وقذف الكلام خارج العالم والحاقه بالذات المشخصة ..)[1] وإلغاء السنة أو إقصاؤها هو موقف قديم عند المخالفين، ويظهر بصور مختلفة في كل عصر، وبهذا فحسن حنفي يركز عمله وتفسيره للقرآن الكريم.

يقوم حسن حنفي بمشروع كبير له ثلاثة أبعاد والثالث منها مخصص لتفسير القرآن.

(أما البُعد الثالث في مشروعي أو المرحلة الأخيرة فسوف أخصصها لتفسير القرآن تفسيرًا موضوعيًا، ليس تفسيرًا معتادًا طويلاً يبدأ بالفاتحة حتى سورة الناس، ولكن تفسيرًا بحسب الموضوعات يجمع مثلاً كل الآيات التي تبحث في الإنسان، في الإرادة، في العقل، في المجتمع، في التاريخ، ...)[2].

هذه هي الخطوط العامة لمنهج حسن حنفي بأهم أبعاده وأصوله ونختم بذكر بعض الأمثلة التي تكشف يساريته أكثر من كونها تكشف منهجًا في التفسير أو تفسيرًا مع ملاحظة أنه يميل إلى التفسير الموضوعي.

توجد آيات كثيرة تتحدث عن توحيد الخالق سبحانه وتعالى، فآيات في توحيد الربوبية وآيات في توحيد الأسماء والصفات وآيات في توحيد العبادة، فكيف تُفسر هذه الآيات؟

كان السلف الصالح يفسرونها حسب ما تدل عليه دون تأويل أو تعطيل ودون تكييف أو تشبيه، وهذا التفسير تابع لمراد الله سبحانه، وهذا المراد وضحه لنا الرسول ﷺ أتم توضيح وما مات إلا بعد أن أكمل لنا بيان هذا

---

(١) من العقيدة إلى الثورة. المجلد الثاني: التوحيد ص ٤٧٦.

(٢) الدين والثورة. المجلد الثامن: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية ص ٢٥٧.

الدين.

أما مع حسن حنفي وأصحابه فهم لا ينظرون إلى مراد النص ذاته ولا إلى مراد قائله، وإنما ينظرون فقط لمراداتهم فينزلونها على النصوص، ويفسرون النصوص بأهوائهم ورغباتهم.

الواقع عند حسن حنفي هو أساس كل شيء، وتبعًا لهذا الواقع يتغير تفسير النصوص، فماذا نجد في نصوص الأسماء والصفات؟

يرى أن التراث حتى يكون مرتكزًا للنهضة فلا بد أن نغير المركز (تغيير المراكز من الواحد إلى الكثير، أو بتعبير ديني شائع من الله إلى الإنسان حتى يتم تفجير القوى من خلال الفرد. فلا يوجد عصر نهضة بلا نزعة إنسانية، يسترد فيها الإنسان العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة من الله لأن الله «غني عن العالمين» جل شأنه، تعالى الله عما نصف. وكل نهضة في حقيقة الأمر إنما تعني الانتقال من «التمركز حول الله» إلى «التمركز حول الإنسان»)[(١)].

لقد كان الواقع القديم يحتاج إلى «الدفاع عن الله» ضد تشبيهات الإنسان.

ولكن الواقع اليوم مختلف (في مجتمعاتنا الحالية أصبح الخطر مدهمًا بالإنسان، حياته ومعاشه وتعليمه وصحته وخدماته وحقوقه وحريته. ومن ثم وجب نقل المركز من الله إلى الإنسان دون أن يكون في ذلك خروجًا على مقاصد الله)[(٢)].

من بقي يفسر النصوص ويدافع عن الله فهذا بعيد من المنهج الصحيح، أما أهل المنهج الجديد فهم (أقرب إلى منهج الوحي الذي هو أساسًا دفاع

---

(١) دراسات فلسفية ص ٦٤ وانظر ص ١٤٥ وانظر: الدين والثورة (٨/ ٨٤، ١٠٩)، وانظر: من العقيدة إلى الثورة المجلد الثاني كاملاً: التوحيد.

(٢) دراسات فلسفية ص ١٤٥ – ١٤٦.

عن الإنسان)[1].

وقد أطال حسن حنفي في تحويل الآيات المتعلقة بالتوحيد من الله إلى الإنسان في أكثر من ستمائة صفحة ونكتفي بذكر مثال واحد، وبقية الأمثلة تدور في هذا الفلك ونأخذ صفة العلم لله سبحانه وتعالى:

أهل السنة والجماعة بل وأغلب الفرق الإسلامية يؤمنون بهذه الصفة لورودها في الكتاب والسنة فيثبتون العلم لله ويفسرونه دون تعطيل أو تأويل ودون تمثيل أو تكييف. فكيف يفسرها حسن حنفي؟

قبل أن نبدأ مع حسن حنفي علينا أن نتذكر تصوره للنص وتصوره للمنهج ومكانة الواقع لديه والآن نقف مع تفسيره لهذه الصفة أو شرحه لها:

يقول: (الله عالم. تعني أن الإنسان يود أن يكون عالمًا)[2] لم يستطع تحقيق ذلك بصورة مطلقة، ومع ذلك فعنده رغبة كبيرة لتحقيق ذلك ولكنه لا يستطيع فيحولها إلى صورة مطلقة ثم تتحجر ولما لم يستطع تحقيقها وصف بها (أغلى ما لديه بأعز ما لديه)[3]. فوصف الله بأعز ما كان يريد أن يتمناه لنفسه ومن هنا تتحول الصفات إلى الذات (وسرعان ما تجد الصفات مشجبًا لها في الذات. ومن ثم يقول الإنسان الله عالم. فمعنى الله عالم لا يأتي من تحليل اللغة والانتقال من اللفظ إلى المعنى إلى الأمام بل من تحليل الشعور والانتقال من المعنى إلى اللفظ إلى الوراء ..)[4] وسبب حدوث هذا الأمر أي تعليق العلم بالذات هو (الظروف الاجتماعية التي يعيشها الإنسان تجعل الوعي بالذات مغتربًا، والمثل الأعلى لا يتحقق فيتشخص كلاهما ويتأله بعيدًا عن الذات وخارج العالم فيؤله الإنسان ذاته

---

(١) الدين والثورة (٨/ ٨٥).

(٢) من العقيدة إلى الثورة. المجلد الثاني: التوحيد ٦٤٠ – ٦٤١.

(٣) من العقيدة إلى الثورة. المجلد الثاني: التوحيد ٦٤٠ – ٦٤١.

(٤) من العقيدة إلى الثورة. المجلد الثاني: التوحيد ٦٤٠ – ٦٤١.

المغتربة ويقدس صفاته ومثله التي لم تتحقق ..)[١].

(فإذا ما تغيرت الظروف، واسترد الإنسان وعيه بذاته وقضى على اغترابه وحقق مثله الأعلى في العلم فإنه يكون متعلمًا لا جاهلاً ويقضي على الأمية في حياته وحياة أمته ...)[٢].

(حينئذ لا يطلق عبارة «الله عالم» بل يقول «أنا عالم» ومجتمعي مجتمع علم، وحياتي يسودها العلم، وتقوم على أساس العلم ...)[٣] ثم يختم هذا التفسير الجديد لهذه الصفة بالتالي (ويمكن تحليل باقي الصفات كلها بنفس الطريقة)[٤].

وهذا الاغتراب الذي يثبته حسن حنفي في هذا الموضع، هو نفسه الذي تحدث عنه عندما كان يتحدث عن الاغتراب الديني عند فيورباخ، فعندما تحدث في ذلك الموضع نفاه عن الإسلام، فالإسلام قد اكتمل، ولكنه هنا يناقض كلامه ويطبقه بصورة موسعة على عقائد الإسلام، وصورة التناقض هذه من أكبر المميزات لحسن حنفي، ويكتشف أي قارئ لكتبه أن هذا التناقض صفة جوهرية تلازم كتاباته، فهو ينفي هنا ويثبت هناك، يمدح في موضع ويذم نفس ما مدحه في موضع آخر، وهكذا، يقول أحد الدارسين لفكر حسن حنفي (أول ما يلفت النظر وأكثر ما يلفت النظر في كتابات حسن حنفي قدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه. فهو لا يضع قضية إلا لينفيها، ولا يبدي رأيًا إلا ليقول بعكسه. وهذا ما أباح لأحد نقاده أن يتطرف في القول إلى حد التجريح فيتساءل عما إذا كان في قدرة قارئ حسن حنفي (أن يظل محتفظًا بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع

---

(١) من العقيدة إلى الثورة. المجلد الثاني: التوحيد ٦٤٠ – ٦٤١.

(٢) من العقيدة إلى الثورة. المجلد الثاني: التوحيد ٦٤٠ – ٦٤١.

(٣) من العقيدة إلى الثورة. المجلد الثاني: التوحيد ٦٤٠ – ٦٤١.

(٤) المرجع السابق ٢/ ٦٤١ هامش رقم (٦٤٨).

كاتبنا في حلقة المتناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجته للموضوع)..)[1] ويبين هذا الباحث أن لكتابات حسن حنفي ميزة (لا مماراة فيها: فهي لن تحوجنا إلى الدخول في أي نقاش أو حجاج مع كاتبها. لأن حسن حنفي هو الذي يتولى الرد في كل مرَّة على حسن حنفي ..)[2]. وهذا الكلام في مجمله كلام صحيح وقد تولى الباحث السابق بيان تناقضات حسن حنفي بصورة موسعة[3] وإن كان بحثه تمَّ من وجهة نظر مخالفة لبحثنا.

والشاهد أن حسن حنفي مليء بالمتناقضات، وصاحب المتناقضات يتعب القارئ لكتاباته، ومن هنا فأفضل المواقف المعتادة مع هؤلاء إثبات هذا التناقض ومحاولة تفسيره دون الدخول في أحكام ونقد تفصيلي.

---

(١) جورج طرابيشي. المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي ص ١٠٥، ط ١، رياض الريس، لندن ١٩٩١م.

(٢) المرجع السابق ص ١٠٥.

(٣) المرجع السابق مبحث وعنوانه وحدة الأضداد من ص ١٠٥ إلى ص ١٤٩.

المبحث الثاني

دعواهم إلى تجديد وسائل التفسير القديمة وإيجاد وسائل معاصرة للتفسير

يهتم الاتجاه الفلسفي المعاصر بتجديد وسائل التفسير القديمة، وهي وسائل ضرورية لمن أراد تفسير القرآن الكريم أو شرح الحديث النبوي، ولكن هذه الوسائل لا تخدم الاتجاه الفلسفي المعاصر فهي تقف أمامهم عائقًا من التفسير كيفما أرادوا، فهم يحملون أفكارًا وتصورات من الثقافة الغربية ويريدون إنزالها على النصوص الشرعية ولكن المناهج الإسلامية الأصيلة تقف أمامهم حاجزًا منيعًا، وتصدهم عن عملهم الفاسد، ومن هنا فلا حلّ أمامهم إلا تغييرها وتبديلها هذا من جهة، ومن جهة ثانية محاولة إيجاد مناهج جديدة تمكنهم بصورة أكبر من التحرك وتفسير النصوص في خدمة أفكارهم وتصوراتهم.

وفي هذا المبحث نواصل مع أشهر المتفلسفين من حيث نشاطه التفسيري للنصوص الشرعية وهو حسن حنفي لنقف بصورة موجزة مع هذه الدعوة، ونقف مع أهم الوسائل التي وضعها المسلمون للتعامل مع النصوص الشرعية وهي:

١- علوم اللغة.

٢- علوم القرآن.

٣- أصول الفقه.

٤- المصطلح.

وهذه مشهورة في العلوم الإسلامية، أما الوسائل المعاصرة فمن أهمها:

٥- العلوم الاجتماعية.

مع العلم أن الوسائل القديمة والإسلامية قد قاموا بتعبئتها بمضامين مستفادة ومنقولة من الثقافة الغربية.

عندما ننظر إلى النتاج الواسع الذي أخرجه حسن حنفي والمتعلق بما سبق

نجد أنه يركز الاهتمام على بعض قضايا الوسائل لا كلها، بمعنى أنه يهتم مثلاً بتجديد بعض الأمور في علوم اللغة لا تجديد كل شيء، فهو يهتم بما يخدمه في تفسيره فقط، وهكذا في بقية الوسائل.

أولاً: علوم اللغة:

يعلن حسن حنفي أهمية (اكتشاف لغة جديدة) فذلك يعني (اكتشافًا للعلم). (ومن ثم يصبح التجديد عن طريق اللغة هو بداية العلم الجديد)(١).

ولكن ما العيب في اللغة القديمة؟ ألا يمكن التطور العلمي دون نبذ اللغة؟

حسن حنفي يرى أن ذلك غير ممكن لوجود عيب في اللغة القديمة يمنعها من ذلك، وهذا العيب أنه (يسيطر على .. اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل: الله، الرسول، الدين، الجنة، النار، الثواب، العقاب ...)(٢) ويستطرد في عيوب اللغة التقليدية وقصورها وذلك لأنها:

١ – لغة إلهية تدور الألفاظ حول (الله)(٣). ثم يتوسع في بيان عدم وجود مضمون حقيقي تدل عليه هذه اللفظة إلا ما يتوهمه الناس ويشعرون به(٤).

٢ – (لغة دينية، تسودها ألفاظ تشير إلى موضوعات دينية خالصة مثل: دين، رسول، معجزة، نبوة، هي لغة عاجزة عن إيصال مضمونها للعصر الحاضر ... فإذا كان لفظ (الله) يحتوي على تناقض داخلي في الإيصال بالإضافة إلى تضارب معانيه، وكلها قد تعارض المقصود منه، فإن لفظ «دين» وإن كان يمكن التعبير به عن المقصود منه إلا أنه لا يمكن أداء وظيفته في الإيصال نظرًا للمعاني العديدة التي التصقت به طوال تاريخ استعماله ...)(٥).

---

(١) التراث والتجديد ص ١٠٩.

(٢) انظر: المرجع السابق ص ١١٠.

(٣) انظر: المرجع السابق ص ١١٢.

(٤) انظر: المرجع السابق ص ١١٢ – ١١٥.

(٥)انظر: المرجع السابق ص ١١٥.

٣- لغة تاريخية تعبر عن وقائع تاريخية أكثر من تعبيرها عن الفكر[(١)].

٤- لغة تقنينية[(٢)].

٥- لغة صورية مجردة[(٣)].

٦- لغة يرفضها العصر[(٤)].

هذه أهم العيوب التي يتخيلها حسن حنفي حول اللغة، ومما يعيب اكتشافه حول هذه العيوب، أنه يتحدث عن مضامين اللغة عند أغلب الفرق الإسلامية ثم يحولها إلى صفات لهذه اللغة، دون أن ينظر إلى اللغة ومضامينها في اللسان العربي، وأهم من ذلك في الاصطلاح الشرعي، فمثلاً ينظر إلى لفظ لغوي معين عند الشيعة، والصوفية، والمعتزلة، والفلاسفة، ثم يذم هذا اللفظ بسبب المضامين التي وضعوها له وهذا ليس عيبًا في اللغة، وإنما هو عيب في أصحاب المضامين. مع أن المضامين التي يريد وضعها من عنده مضامين أسوأ من مضامين السابقين.

بعد أن بين -كما يزعم- قصور اللغة القديمة يؤسس للغة جديدة من خصائصها[(٥)]:

١- أن تكون عامة بل وأكثر درجات اللغة عمومًا.

٢- أن تكون مفتوحة، تقبل التغيير والتبديل.

٣- أن تكون عقلية، ولا تكون قطعية، اللغة العقلية يفهمها كل الناس أما اللغة القطعية مثل الله، والجنة، والنار، والآخرة، والحساب، والعقاب، والصراط، والميزان، والحوض، فهي ألفاظ قطعية صرفة لا يمكن للعقل أن يتعامل معها دون فهم أو تفسير أو تأويل.

---

(١) انظر: المرجع السابق ص ١١٧.

(٢) المرجع السابق ص ١١٥.

(٣) انظر المرجع السابق ص ١١٧.

(٤) انظر المرجع السابق ص ص ١١٨.

(٥) انظر لهذه الخصائص مع شرحها في «التراث والتجديد» ص ١١٩ - ١٢٣.

٤- أن تكون اللغة لها ما يقابلها في الحس والمشاهدة، والتجربة حتى يمكن ضبط معانيها ... فألفاظ الجن، والملائكة والشياطين بل، والخلق، والبعث، والقيامة، كلها ألفاظ تجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى واقع وكذلك ألفاظ عين الله، ويد الله و ... ووجه الله، وصعود الله، ونزوله، كلها ألفاظ لا يمكن استعمالها لأنها أقرب إلى الصور الفنية منها إلى ألفاظ إخبارية ...

٥- أن تكون إنسانية ... وبالتالي يمكن نقل عصرنا من مرحلة التمركز حول الله وهي المرحلة القديمة إلى التمركز حول الإنسان وهي المرحلة الحالية. وأدنى قراءة لتجديده اللغوي يلاحظ عليه أنه تجديد من أجل خدمة فكر محدود وضيق ومرفوض من أوساط فكرية كثيرة، هذا الفكر هو الفكر اليساري، وهذا يعني أن التجديد ليس من أجل إصلاح اللغة، بل من أجل تمرير فكره، وبين الأمرين والهدفين بون شاسع، فمن أراد إصلاح اللغة من أجل اللغة ذاتها فقد ينجح في ذلك خاصة إذا كان من أهل اللغة ومن علمائها، أما من أراد تجديد اللغة من أجل خدمة أفكاره وأهوائه دون أن يكون من أهل اللغة ودون أن يريد إصلاح اللغة فعلاً فغالبًا ما يؤدي إلى تدمير اللغة وإفسادها. وحسن حنفي مشروعه اللغوي إنما هو من أجل خدمة أفكاره ورغباته، ومن هنا دخل الفساد على مشروعه اللغوي، وبهذا يستطيع أن يدخل أفكاره التي سبق ذكر بعضها.

وهذا الأمر يقال على أغلب المناهج الموجودة، فأغلبها مناهج تنزل على الإسلام ونصوصه من أجل هدف محدد، هذا الهدف قابع في أذهانهم، ويحرك نشاطهم ومن هنا يقومون بتحوير كل منهج من أجل خدمة أهدافهم وأفكارهم.

ثانيًا: علوم القرآن:

يبدأ حسن حنفي بالاعتراض على صورتها القديمة، يعترض على بعض مواضيعها التي لم نعد في حاجة إليها مثل رسم المصحف وشكله وجمعه

وتدوينه وعدد السور والآيات، ونظمه، وهل البسملة جزء منه، وقراءاته، ... فهذه أمور لم نعد قادرين عليها[1]، وينبغي أن ننصرف إلى شيء آخر، وعلوم أخر، يقول: (ومسئوليتي أن أعيد بناء هذه العلوم لا أن أقطع معها لأنني ما زلت أرى لها دلالة)[2].

وأهم هذه العلوم التي يريد تطويرها هي:

١- المكي والمدني.

٢- أسباب النزول.

٣- الناسخ والمنسوخ.

أولاً: المكي والمدني.

يضع له دلالة معاصرة تخدمه كما يقول في حل بعض القضايا التي تعرض لنا فالمكي والمدني (هو بالنسبة لنا يدل على أن أي نسق مذهب إنما يشمل بالضرورة قسمين التصور والنظام، العقيدة والشريعة، فالمكي أعطى التصور والمدني استنبطه النظام، فلا عقيدة إذن بلا شريعة، ولا شريعة بلا عقيدة)[3]، ومما يحل هذا التصور الإشكال القائم بين (الحركة الإسلامية والحركة العلمانية حول الإسلام دين ودولة أم دين دون دولة)[4].

ثانيًا: أسباب النزول.

في هذا الأمر والذي بعده يظهر أثر ضغط التصورات المادية النابعة من فلسفات مادية غربية، وبهذا يتحول هذا العلم في خدمة هذه التصورات.

يقول: (إن موضوع «أسباب النزول» إنما يعني بالنسبة لنا أن الواقع سابق على الفكر ... فالواقع ينادي الفكر، والفكر يفرض نفسه على

(١) انظر دراسات فلسفية ص ١٥٧ وص ١٠٣ وص ٢٤.

(٢) الدين والثورة. المجلد الثامن: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية ص ٢٩٤.

(٣) دراسات فلسفية ص ١٥٧.

(٤) دراسات فلسفية ص ١٥٧.

الواقع)[1].

فأسباب النزول يعني (أولوية الواقع على الفكر)[2]، والمنهج الإسلامي كما يزعم حسن حنفي (لا يبدأ بقال الله، وقال الرسول، إنما يبدأ بالواقعة بطرح المشكلة وأن الواقع الاجتماعي يسبق الفكرة)[3] وهكذا يحول هذا العلم لخدمة يساريته، فيجعل الواقع أساس كل شيء، حتى لو كان هذا الواقع منحرفًا، فهو الأساس، ونحن لا نملك واقعًا واضح المعالم، وإنما لكل ماركسي واقعه الذي يتصوره ثم يريد تغيير كل شيء من أجله.

ثالثًا: الناسخ والمنسوخ:

الناسخ والمنسوخ تعني عند حسن حنفي (التطور في الزمان، وإعادة صياغة أحكام الأفعال طبقًا لقدرات الإنسان وطاقاته)[4]، وبصورة أوضح أي (إعادة صياغة التشريعات والقوانين طبقًا للقدرات الإنسانية، وليس الإنسان لصالح العلوم)[5].

وخلاصة ما سبق أن حسن حنفي مهتم بتأسيس علوم القرآن بالصورة التي تخدم فكره، والذي يدور حول الواقع وأثره، لا يهم من علوم القرآن إلا علوم: المكي والمدني وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ، فهذه العلوم تخدم فكره، ويستطيع بلورتها بصورة تناسب رغباته ومن ثم التعامل مع النصوص بكل سهولة.

ثالثًا: أصول الفقه:

بما أن هناك اشتراك بين علوم القرآن وأصول الفقه في بعض المباحث، لذا فهو يكرر ما قاله في علوم القرآن على أصول الفقه وخاصة في موضوع

---

(١) **دراسات فلسفية** ص ١٥٧.

(٢) المرجع السابق ص ١٠٤ وانظر ص ٣٤.

(٣) **الدين والثورة** (٨/ ٢٩٥) وانظر المرجع نفسه ص ٦٩ وما بعدها.

(٤) **دراسات فلسفية** ص ٢٤.

(٥) المرجع السابق ص ١٥٨.

أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وتبقى بعض المواضيع التي استقلت بها أصول الفقه ويحاول كذلك تحويلها إلى صورة تخدم أفكاره ورغباته.

من أهم انتقاداته على أصول الفقه القديمة هو نسقها القديم الذي نكرره دائمًا في ترتيب الأصول الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع، والقياس، وبهذا فالسلف قد أعطوا الأولوية للنص على الواقع[1]، (وهو ترتيب كان يتفق مع روح العصر القديم نظرًا لقربه من الوحي وأولويته على الواقع)[2].

وبما أن الواقع وظروفه هو الذي أعطى الأولوية للنص، فإن الواقع الآن يختلف أي أن ترتيب الأدلة يحتاج إلى تعديل. ومن هنا فالواقع هو الأصل في السابق واللاحق، والنص إنما هو تابع لهذا الواقع، ويتشكل حسب تغيرات هذا الواقع، وحسب زعم حسن حنفي هذا ما يفيدنا هذا العلم، وهكذا ينبغي أن نستعمله، فإن (روح العصر الحالي، واستنادًا أيضًا إلى روح الوحي المثلة في أسباب النزول والناسخ والمنسوخ تعطي الأولوية للواقع على الفكر، وبالتالي يكون ترتيب الأصول الأربعة الذي يفرضه روح العصر: القياس، والإجماع، والسنة، والكتاب)[3].

ويتحول القياس إلى (تجربة الفرد الخاصة، وجهده العقلي الخالص)[4].

وشروط الاجتهاد هي[5]:

١ - العلم بمنطق اللغة. واللغة هنا بالصورة التي سبق أن تحدثنا عنها.

٢ - الدراية بأسباب النزول الأولى، والوعي بمصالح المسلمين الحالية وهي أسباب النزول الثانية أي ظروف قراءة النص حاليًا.

---

(١) انظر: المرجع السابق ص ٢٣، ص ١٠٢.

(٢) المرجع السابق ص ١٠٢.

(٣) المرجع السابق ص ١٠٢.

(٤) المرجع السابق ص ١٠٢.

(٥) المرجع السابق ص ١٠٢.

والإجماع عبارة عن (تجربة مشتركة بين علماء الأمة)[1].

والسنة هي (التجربة الفريدة لنموذج التحقق الأول في حياة مبلغ الوحي للاسترشاد بها)[2].

هذا أهم ما يراه حول أصول الفقه ويلاحظ عليها ما لوحظ على ما سبق أن هذا التحويل غير محكوم بمنهج علمي بل هو محكوم برغباته وأهوائه وطموحاته اليسارية في تغيير النص الشرعي.

رابعًا: مصطلح الحديث.

سبق أن وجدنا إغفال حسن حنفي للسنة، وعدم اهتمامه بها، ومحاولة إقصائها قدر الإمكان والاستدلال بها إذا وافقت أهواءه، ورفضها إذا خالفت أهواءه، وهذا يكشف لنا حقيقة موقفه من مصطلح الحديث، فموقفه وتبعًا لما سبق سينحصر في محاولة إخراج علم يستطيع إقصاء حديث الرسول ﷺ من حياة الناس، وما بقي منه فيمكن التعامل معه بمنطلقات أخرى سبق بيان أكثرها.

يبدأ حنفي بذكر الهدف من علم الحديث عند القدماء وهو (ضبط الرواية من خلال السند والعلوم المخصصة والموضوعة لذلك ... وكان هذا طبيعيًا في عصر العلم فيه رواية ونقل ..)[3] وهذا كلام مخالفٌ فيه، ولكن لا بد أن يعطي بعض الألفاظ المجملة التي توحي بالنقد، وإلا فنحن نعلم أن المسلمين اهتموا بالسند والمتن، ولم يكن عصرهم عصر رواية ونقل بالصورة العقيمة التي يتصورها حنفي وأتباعه.

أما تجديد حسن حنفي لهذا العلم فيقوم على ترك الاهتمام بالسند لأننا (لم نعد في مثل قدرة القدماء في التعرف على الرواة)[4].

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٢.

(٢) المرجع السابق ص ١٠٢.

(٣) دراسات فلسفية ص ٢٥.

(٤) دراسات فلسفية ص ٢٥.

فيتحول من السند إلى المتن، نضبط الرواية دون النظر إلى السند بل من (خلال المتن، والأشكال الأدبية للنص ومقارنته بالأمثال العربية القديمة ...)[1].

والأشكال الأدبية اتجاه حديث في الثقافة الغربية يتجه إلى نقد النصوص الدينية وتفسيرها من خلال الأدب والنظر إلى هذه النصوص على أنها نصوص أدبية[2].

أما المقارنة بالأمثال العامية، فهو يرى كما سبق في موقفه من السنة أن كثيرًا منها إنما هي من الأمثال الشعبية وخرافات الناس وأساطيرهم.

أما المتن (فإن عصرنا أكثر قدرة على النقد الداخلي أي إعطاء الأولوية للمتن على السند، والاستدلال على صحة الحديث من صحة المتن)[3] وذلك من خلال:

١- اتفاقه مع العقل والحس، والمشكلة أن الحس والعقل هنا مفهومان نابعان من تصور حنفي ذاته.

٢- اتفاقه مع البداهة والواقع.

٣- اتفاقه مع التجربة البشرية ومصلحة الجمهور[4].

وكل هذه المقاييس إنما تصب في «الواقع» المادي، فالعقل التابع للواقع، والحس هو الواقع، أما البداهة فهي واقعية، وهكذا الشرط الثالث فالواقع واضحٌ فيه. إذًا فالتركيز على مقياس واحد أساسي له بعض التفرعات بخلاف المقاييس الصحيحة فهي تكون أكثر تنوعًا وأقوى تبعًا لذلك على الدلالة وهذا ما أسسه علماء الإسلام، وسبق بعض الحديث عنه في مبحث

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٨.

(٢) هذا الاتجاه له اهتمام كبير بالأسطورة والنظر إلى النصوص الدينية من خلال الأسطورة انظر تعريفًا حول هذه المدرسة لحسن حنفي في **دراسات فلسفية** ص ٤٨٧ وما بعدها.

(٣) **دراسات فلسفية** ص ١٠٥.

(٤) انظر المرجع السابق ص ١٠٥.

النقد عند المحدثين.

ولكن حسن حنفي يريد تحقيق هدف محدد وهو يصرح به (وبالتالي يخف أثر الأحاديث «الغيبية» عن النفوس، وكل ما يعارض العقل، ويناهض المصلحة، فنفرض واقعنا على الرواية، وبالتالي نكون قد قدمنا نقد المضمون كما قدم القدماء نقد الشكل، فكثير من الأحاديث تؤثر في حياتنا السياسية مثل حديث (الفرقة الناجية، الذي يكفر كل اجتهادات الأمة ولا يقبل إلا رأيًا واحدًا هو رأي السلطة القائمة التي تمثل الفرقة الناجية)[1].

إذًا فهذه المقاييس هدفها التخلص من أحاديث معينة، قد تصح قديمًا حسب المنهج القديم، ولكن عن طريق منهج حسن حنفي يمكن التخلص منها.

خامسًا: العلوم الاجتماعية الحديثة.

لقد ظهر في الغرب علوم مختلفة، وهذه العلوم لها أصل في كل الثقافات، إلا أنها لم تأخذ استقلالها وتميزها كما في الثقافة الغربية.

وهذه العلوم لا ينبغي ردها بإطلاق ولا قبولها بإطلاق، وإنما تحتاج إلى المعرفة الصحيحة بأحوالها، حتى يتميز ما كان منها علمًا من غيره مما التصق بها، ثم بعد ذلك يتم التعامل معها بالصورة المناسبة.

ولكن هذه العلوم صاحبها مشكلة خطيرة في أثناء تكونها وصاحبها كذلك إشكال في أثناء نقلها إلى العالم الإسلامي.

أما المشكلة الخطيرة التي صاحبتها في أثناء تكونها فهي علمانيتها الصريحة من جانب ومحاربتها للدين من جانب آخر، بقيت هذه الحالة من أهم خصائصها فهي علمانية وتقف ضد الدين، وترى أنها أفضل منه وأعلى منه، ولم تتخلص من هذا المرض إلى الآن.

أما الإشكال الذي صاحبها في أثناء انتقالها إلينا أو أثناء نقلها إلينا أنها

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٨.

دخلت بتلك الخاصية السابقة هذا من جهة، ومن جهة ثانية أن من أدخلوها لم يتجاوزا كونهم نقلة لها، وهذه العلوم تحتاج إلى من يفهمها حتى يصبح وكأنه هو الذي أسسها، وبهذا ربما يستطيع كشف محاسنها وعيوبها، كشف إمكانيتها من جهة ومحدوديتها من جهة ثانية، وبهذا يستطيع أن يتحكم فيها لا أن تتحكم هي فيه.

ولكن الفترة التي عاشها أغلب النقلة في الغرب أو من الثقافة الغربية كانت قصيرة وغير كافية لذلك، ثم أفسد هذا الأمر تحول أغلبهم إلى الدعوة إلى العلمانية، والوقوف ضد الدين، فأفسد عليهم محاولة التعقل أمام هذه العلوم فنقلوها بكل خصائصها، ونقلوها دون أن يتمكنوا منها أو يعقلونها ويفهمونها.

بعد هذه المقدمة الصغيرة، نتقل إلى حسن حنفي واستعانته بالعلوم الاجتماعية في فهم التراث وتفسيره وفهم النص الشرعي وتفسيره.

من أهم مشاريع حسن حنفي «**التراث والتجديد**» وهو يقول عنه إنه (لا يدل «التراث والتجديد» على أي أثر خارجي من بيئة ثقافية أجنبية)[(١)] وهذا الكلام مُستغرب من حسن حنفي الذي يكشف مشروعه من أوله إلى آخره على هذه البيئة الأجنبية، وهو يتبع هذا الكلام بما يناقض الكلام السابق من جهة المضمون (ولكنه -أي التراث والتجديد- يعني إعادة بناء للتراث من داخله بما أتيح للباحث من وسائل عصرية، مناهج أو تصورات أو لغة ..)[(٢)]. والناظر إلى هذه الوسائل يجد أنها من بيئة أجنبية في حقيقتها وجوهرها، وهو بهذا يقع في ما نفاه عن مشروعه.

وهو يركز في تفسير التراث أو تفسير النصوص الشرعية على ترك المناهج القديمة والانتقال إلى المناهج الحديثة، الذي ينتج عنها «المنهج الاجتماعي في التفسير» وهو المنهج الذي شكله حسن حنفي وتبناه تحت

(١) التراث والتجديد ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق ص ٥٩.

تأثير هذه العلوم، فإن عصرنا لم يعد (عصر لغة أو رواية أو فقه أو تصوف أو فلسفة أو عقائد بل هو عصر علوم اجتماعية وفي مقدمتها العلوم السياسية والاقتصادية التي بدأ المنهج الإصلاحي في الانتباه إليها مهمة جيلنا إذن هو تطوير هذا المنهج وأن يبدأ بواقع الأمة وبمصالح المسلمين)[1].

والاهتمام بالجانب السياسي والاقتصادي في تفسير التراث أو الأحداث أو الأوضاع، اشتهر مع ماركس ثم الماركسية أو التيارات المتأثرة بالفكر الماركسي، فقد فسر الحياة والأوضاع بأوضاع الاقتصاد وعلاقات الإنتاج وتفاعلها مع الجانب السلطوي وهذا يظهر في امتدادها لدينا في اليسار العربي وخاصة مع حسن حنفي.

ونختم بأحد المفاهيم المشهورة عند حسن حنفي وهذا المفهوم نابع من جهتين الفلسفة والعلوم الاجتماعية المعاصرة، أو هو نابع من العلاقة الموجودة بينهما، وهذا المفهوم هو: الشعور. هذا المفهوم يتعامل معه حسن حنفي بكثرة، وبصورة مكثفة حتى أن نشاطه وأبحاثه يمكن أن يقال عنها أنها تقوم على الشعور.

يقول حسن حنفي (ويمكن تجديد الموروث القديم عن طريق كشف مستويات حديثة للتحليل) (وأهم هذه المستويات هو الشعور. والشعور مستوى أخص من الإنسان، وأهم من العقل، وأدق من القلب، وأكثر حيادًا من الوعي، يكشف عن مستوى حديث للتحليل ..)[2].

وهذا الشعور سيكون أصلاً في منهجه التفسيري، فهو يريد (وضع نظرية جديدة للتفسير تكون جامعة لها كلها، تبدأ من الواقع الشعوري الذي يقدم لنا التجارب الحية التي يقوم العقل بتحليلها ويصل إلى معانٍ

---

(١) الدين والثورة (٧/ ١٠٢).

(٢) التراث والتجديد ص ١٣٢.

تكون هي معاني النص ...)[1].

ولمكانة هذا المفهوم عند حسن حنفي في أغلب كتاباته فإنه من المناسب توضيحه بمثال من عشرات الأمثلة، وهذا المثال يكشف حقيقة هذا المفهوم، ومدى الانحراف الذي يريده حسن حنفي من خلال هذا المفهوم.

يتساءل حسن حنفي هل الأسماء والصفات التي نصف الله بها (أوصاف لذات موجودة بالفعل أم مجرد عمليات شعورية تحدث في وقت معين وظرف محدد)[2].

ويجاوب عن هذا التساؤل من خلال مفهوم الشعور فيقول:

(إن ما وصفه القدماء على أنه «الذات والصفات والأفعال» هو في حقيقة الأمر «الإنسان الكامل». فكل المادة التي وضعها القدماء تحت هذا الاسم لا تشير إلى موضوع فعلي بل تعبر عن موقف إنساني خالص تجاه موضوع مثالي. فما ظنه القدماء على أنه وصف موضوعي لحقيقة واقعة في الخارج هو في الحقيقة وصف ذاتي لشعور المتكلم أسقطه في الخارج ثم قفز من الشعور إلى العالم الخارجي بلا أدنى مبرر عقلي إلا عجزه عن تحقيق هذا الموضوع المثالي بالفعل كمشروع له في العالم الخارجي كنظام مثالي للعالم. وفي أحسن الأحوال يتم هذا الإسقاط بتحيز مسبق يفترض تطابق عالم الشعور والعالم الخارجي. وهو ناتج عن نقص في الوعي بالمسافة بين المثال والواقع، بين الوعي بالذات والوعي بالعالم. وفي أسوأ الأحوال يتم بلا وعي على الإطلاق وبالإغراق في عالم الشعور الخالص بعد أن فرغ من كل الموضوعات وامتلأ بالعواطف والانفعالات. ويكون الشعور حينئذ في موقف نرجسي خالص لا يرى إلا ما بداخله خارجه. وما ظنه القدماء إذن على أنه وصف الله بالفعل هو في الحقيقة وصف للإنسان. ولما كان الله هو الكامل جاء وصفه وصفًا للإنسان الكامل. ويحدث ذلك طبقًا لعمليات

(١) المرجع السابق ص ١٨٥.

(٢) من العقيدة إلى الثورة. المجلد الثاني: التوحيد ص ٦٠٤.

شعورية محددة. وتعني العمليات الشعورية ما يحدث داخل شعور المتكلم من صياغات عقلية للتجارب الشعورية التي يمر بها ..)[1].

كان من الممكن الاكتفاء بهذا الشاهد الطويل، لبيان معنى الشعور، وصورة من صوره، ولكن هناك أمر يحتاج إلى تنبيه:

مشكلة هذا النص أنه يعم كل من وصف الله سبحانه، فهو يعم أهل الحق الذين وصفوا الرب سبحانه بما وصف به نفسه وبما وصفته به رسله، وأهل الباطل الذين وصفوا الله بما لا يليق من الصفات، ووصف أهل الباطل إنما هو أوهام تصوروها في أذهانهم ثم أطلقوها على الرب سبحانه، وفي هذا القسم يمكن أن يحدث لبعضهم ما وصفه حنفي في الكلام السابق بصورة إجمالية مع بقاء كثير من التفصيلات إما باطلة أو غامضة، فمفهوم الشعور ذاته لا زال غامضًا، ومفهوم الوعي لا زال غامضًا؛ لأننا نجد الوعي عنده هو أن يكون المفكر يساريًا، فهل هذا هو الوعي؟

أما العلاقة بين ما يسميه «موضوع مثالي» وبين «الإنسان الكامل» فهي أقرب إلى البطلان فهو يجعل هذه العلاقة موجودة عند أهل الكلام والفلسفة وأهل السنة، أما أهل السنة فقد وصفوا الرب بما وصف به نفسه، وبهذا فهم لم ينزلوا صفاتهم التي لم تتحقق على الرب، أما أهل الكلام والفلاسفة فإن إثبات هذه العلاقة تحتاج إلى بعض الأدلة الظاهرة حتى تصدق لنا دليل الشعور الغامض والخفي الذي يستدل به حسن حنفي، فدليل الشعور مبني على تخمينات عقلية، وحدس، وتحليلات ذوقية، وحتى يمكن التأكد منها فلا بد من شاهد عقلي واضح، أو حسي واضح، وهذا ما لم يأت به حنفي، مع أنه في جانب الدين حسي بل مغالي في الحس بصورة عقيمة ومنفرة.

وأقرب الناس لهذه التحليلات هم غلاة المتصوفة والباطنية، الذين ختموا المطاف بجعل الإله حالاً في البشر أو في الوجود أو في بعض البشر،

---

(١) المرجع السابق ٢/ ٦٠٤، ٦٠٥.

ومع هذا فلا يسلم أن كل فعلهم إنما كان بالصورة التي ذكرها حنفي، فإن منهم زنادقة لا يؤمنون أصلاً بوجود الرب، أو يؤمنون بأرباب خاصة بهم، فقاموا بوضع مثل هذه التصورات حول الرب من أجل إفساد دين الناس.

هذا الكلام مع افتراض أن حنفي يسلم بكل ما قاله، إلا أن من يقرأ حسن حنفي يعرف أنه ربما لا يؤمن بكل هذه التحليلات، فهي تحليلات لا عقلانية وغير علمية ولكنها مهمة لديه من أجل التخلص من التراث وتحويله إلى صورة جديدة، مهما كانت الطريقة، ومهما كان المنهج، ومهما كان التفسير، المهم هو الوصول إلى الهدف، حتى ولو كانت الطريقة قاصرة علميًا ففي أحد المواضع يعترف بذلك والسبب أن (مصلحة الجماهير وتربيتها ثقافيًا أولى من المعادلة العلمية المتزنة)[1] ولا شك أن اهتمامه بالناس وإفراطه في ذلك وبمصالح المسلمين وبصورة متكررة أمرٌ يسجل له، فهو ذو نبرة متكررة يلمس فيها الاهتمام بأحوال المسلمين، على خلاف أكثر زملائه المتفلسفين، ولكن لا يعني هذا أن نهتم بهم بصورة خاطئة وفاسدة، فالاهتمام يشكر عليه ولكنه يبطل عمله بالصورة التي يسلكها في إصلاح الناس ويدخل الذم عليه من هذا الباب.

ومن أسوأ ما يسلكه في إصلاح الجماهير والاهتمام بهم، هو ما يعرضه من تفسيرات وحلول لا يقبل بها الشرع ولا يقبلها العقل السليم، وبهذا فإن حنفي يخرج المجتمع من الصورة المتخلفة ليدخله في صورة أخرى سيئة، فلو أنه وأصحابه سلكوا طريق أهل الحق، فامتثلوا ما قاله الله سبحانه وتعالى ورسوله ﷺ وفسروا النصوص الشرعية على هدي السلف الصالح ثم سعوا إلى حمل الناس عليها لاستطعنا أن نخرج الناس من انحرافهم وتخلفهم وضعفهم إلى كلمة سواءٍ، وبهذا نسلم من الدخول في انحراف آخر.

---

(١) المرجع السابق ٢/ ٦٦٢.

الباب الثالث

الاتجاه الفلسفي المعاصر .. المفاسد والأخطار وسبل المقاومة

الفصل الأول
مفاسد الاتجاه الفلسفي وأخطاره

الفصل الثاني
من وسائل مقاومته

الفصل الأول

مفاسد الاتجاه الفلسفي وأخطاره

بعد عشرات الصفحات من العرض النقدي لموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي يأتي دور إبراز المفاسد والمخاطر والأضرار الناتجة عن هذا الموقف، وهذه الانحرافات الناتجة عن الموقف كانت متوقعة، فإذا كان الأصل فاسدًا، كانت نتائجه وثماره فاسدة في الغالب وخاصة في الجوانب الفكرية والعلمية.

وإذا كانت الانحرافات خطيرة وتؤثر في المجتمع ودينه بصورة خطيرة فلا بد من مقاومة هذا الانحراف، وتحذير الأمة منه، وإنقاذها من مفاسده، بل ونصْح أهل الانحراف ذاتهم ومحاولة إخراجهم مما هم فيه.

إن انحرافات الاتجاه الفلسفي المعاصر ومفاسده قد تم إظهارها أثناء الصفحات السابقة، حسب المواطن التي تناسبها، ولكن من المناسب جمعها في مقام واحد ولو بصورة مختصرة لفائدتين مهمتين:

الأولى: أن العرض الطويل لموقف الاتجاه الفلسفي من النص الشرعي وما يصاحبه من ظهور للمفاسد والانحرافات يباعد بين هذه المفاسد مما يؤدي إلى نسيان بعضها، فكان من المناسب جمعها في مبحث مستقل.

الثانية: إن إظهار هذه المفاسد يكشف فساد المنهج وأصوله ومنطلقاته، فالمذاهب والمناهج، والأفكار لا تخرج عن حالتين، إما الصحة والسلامة والنفع، أو الخطأ والفساد والضرر، وأهم الطرق لكشفها طريقان:

١- النظر المباشر في المذاهب والمناهج والأفكار وفحصها وقراءتها قراءة واعية، حتى نتمكن من معرفة حالها.

٢- النظر إلى نتائجها وثمارها بمقياس سليم وميزان صالح، يسلم من شطط العقل وجموح الرغبات والأهواء، وأفضل مقياس وميزان هو ما أتى في الشرع، فكل المذاهب والأفكار والنظريات والمناهج نقيسها بمقياس شرعي، بمقياس يستضيء بنور الوحي ويتحرك ضمن هديه؛ لأنه مقياس كامل وشامل وعادل.

فإذا كانت الآثار والنتائج صالحة ونافعة عندها نطمئن إلى هذه المناهج والأفكار، وإن كانت غير ذلك، فكانت الآثار فاسدة ومنحرفة ومليئة بالأخطاء عندها نكشف فساد منبعها، فإن كثيرًا من الناس قد تلتبس عليهم الأصول والمذاهب والمناهج، ويصعب عليهم معرفة الصواب والخطأ فيها، فيكون أمامهم طريق آخر لكشف حقيقتها وهو عن طريق النظر إلى آثارها.

وهذه المفاسد والانحرافات يمكن وضعها على النحو التالي:

مفاسد وأخطار في موقفهم من النص ذاته :

أولاً: وصف النص الشرعي ذاته، أو التصور والرؤية الخاصة بالنص

الشرعي. مما سبق: وجد أن وصفهم للنص الشرعي وتصورهم له، لا يخرج عن التصور العام للفلسفة؛ فهي ترى أن النصوص الدينية نصوص تخييلية، وتختلف عباراتهم في ذلك، ويعود الاختلاف إلى نوعية التيار أو المذهب الذي ينطلق منه المتفلسف.

فتجد منهم من يصرح بذلك، فتجد عبارات مثل المجاز، والرمز، والخيال، والأسطورة، والنصوص الفنية، أو الأدبية، أو مثالات، وغيرها تطلق على النص الشرعي.

وهذا التصور الفاسد إذا دخل إلى أي فكر أو فئة فسينتج عنه مفاسد كثيرة، ومن أهمها: زعم التعارض بين النص الشرعي وبين غيره من النصوص، وتأويل النص الشرعي أو تفسيره مع اصطحاب هذا التصور الفاسد وذلك يؤدي إلى تحريف النص أو تحميله ما لا يحتمل كما سيأتي ذكره.

وأهم مصادر هذا الزعم الفلسفي مصدران:

١ - **مصدر منهجي**: «أنهم بنوا قواعد فاسدة» ثم جعلوا كل ما يخالفها، من سبيل الوهم والتخييل، فعندما يأتون إلى بعض قصص الأنبياء السابقين وما فيها من آيات عظيمة، ويعرضونها على أصولهم يجدون أنها لا تتفق مع أصولهم خاصة وأنهم لا ينظرون إلى قدرة الخالق سبحانه وتعالى على أن يفعل في خلقه ما يشاء، فكذبوا بمثل هذه الأحداث وجعلوها من سبيل المجاز والتخييل والأسطورة والفنون الأدبية التي تستخدم الاستعارة والكناية والأساليب التعبيرية غير المباشرة.

٢ - **مصدر تاريخي**: وذلك أن الفلسفة في العالم الإسلامي قديمًا وحديثًا هي فلسفة منقولة، فالقديمة كانت منقولة عن اليونان، والحديثة منقولة عن الغرب الأوربي، والفلسفتان المنقولتان القديمة والحديثة كان لهما واقعهما الخاص الذي رسخ القول بالتخييل في النصوص الدينية.

فالفلسفة اليونانية القديمة نشأت في بيئة وثنية، فالدين فيها يعتمد على

أوهـام البشر ـ وتخيلاتهم وتلبيسـات الشيطان عليهم، فلـما تعاملـت معـه تعاملت مع دين من صنع البشر ومن إنتاج خيالهم وأهوائهم، فكان من الطبيعي أن يترسخ هذا الموقف لدى الفلسفة لدى نشأتها، وبعد ما ترسخ صعب مراجعته والتأكد من سلامته، ثم أنزل على كل الأديان.

أما الفلسفة الغربية الحديثة فقد نشأت في واقع يحكمه الدين النصراني المحرف، فقد كانت الكنيسة بانحرافاتها ورجالها المنحرفين يتحكمون في الواقع الغربي، وكانت تحمل كثيرًا من الأكاذيب والأوهام التي هي من صنع رجال الدين، وعندما بدأت الفلسفة تقوم من جديد في أوربا كانت تقابل هذا الدين المليء بالانحرافات والأكاذيب فنشأ الموقف الفلسفي المغالي في جعل الدين كله إنما هو من قبيل هذه الأوهام والتخييلات التي لا تعبر عن حقائق.

وبما أن الفلسفة في العالم الإسلامي القديمة والحديثة هي فلسفة منقولة خاصة في أصولها وتصوراتها ومناهجها، فقد نقلوا معها تصورها للدين وتصورها للنصوص الدينية، وأدخلوها إلى العالم الإسلامي دون تفريق بين المختلفات، ودون تمييز للخطأ من الصواب. إذًا فمن خلال ما بنوه من أصول ومن خلال النقل الخاطئ، دخل هذا التصور الفاسد حول النص الشرعي، وهذا التصور لا زال يحرك مواقف الاتجاهات الفلسفية، ويؤثر في أغلب تعاملاتهم مع النص الشرعي، بل إنه في هذه الأيام من أقوى الأصول الموجهة للاتجاهات الفلسفية في أثناء تعاملها مع النص الشرعي.

ثانيًا: نتج عن الموقف الأول أو الانحراف الأول انحراف آخر له وجهان:

الوجه الأول: محاولة إلغاء النصوص الدينية التي يستطيعون إلغاءها، أو على الأقل تهميشها.

الوجه الثاني: وضع التعارض بين النصوص المتبقية من النصوص الدينية وبين النصوص البشرية.

أما الوجه الأول: فيظهر في إهمالهم حديث الرسول ﷺ والاهتمام فقط بالقرآن الكريم، سواءً بالتصريح أو بدون تصريح ولكنه يظهر من خلال التعامل، فلا مكانة للسنة في كتاباتهم.

فهم ليسوا أهلاً لأن يدخلوا غمار السنة وعلومها، فهي بحر لا ساحل له، ولا يدخلها إلا علماء عظماء لذلك أهملوها عجزًا منهم، يضاف إلى ذلك أن السنة فيها من التفصيل مما يستحيل معه القول بالتخييل لهذا أهملت السنة.

أما الوجه الثاني: وهو دعوى التعارض، فهو نتيجة متوقعة للقول بالتخييل والأسطورة والمجاز والرمز في النص الشرعي، فإذا كان نصًا تخييلاً معنى ذلك أن أخذه كحقيقة لا بد أن يعارض ما زعموه من حقائق.

فدعوى التعارض دعوى مزعومة وفي الوقت نفسه مقطوع بها عند هؤلاء، لم تتم مراجعتها والتأكد منها.

لقد كان التعارض قديمًا بين النقل والعقل، أي بين النصوص الفلسفية، والنصوص الدينية، أو بين الدين والفلسفة، وكان هذا في أثناء أول ظهور للفلسفة في العالم الإسلامي، ونحن في هذا القرن قد ثبت لدينا ولدى مخالفينا بطلان تلك الفلسفة وفسادها، فهي غير مقبولة لا في الشرق ولا في الغرب، وإنما هناك فقط استثمار لبعض جوانبها من بعض الفئات في المجتمع، وهذا أوضح في الغرب، فقد قطعوا الصلة مع الفلسفات القديمة وفلسفات العصور الوسطى، ومع سقوط هذه الفلسفة وفقدانها مصداقيتها فقد سقط معها التعارض القديم، وكان هذا شاهدًا على فساد مزاعم الفلسفة وشاهدًا على صحة دين الله ونصوصه، ومع ذلك فقد قاموا بصناعة معارضات أخرى لهذا الدين.

فظهرت مع الفلسفة المنقولة الحديثة دعوى التعارض من جديد، وبما أن الفلسفة في الغرب تدور حول تيارين كبيرين، تيار عقلي مثالي، وتيار عقلي مادي، فقد خرج من هذين التيارين تعارضان جديدان قديمان وهما:

دعوى التعارض بين النقل والعقل. «التيار العقلي النظري»

ودعوى التعارض بين النقل والواقع. «التيار المادي».

يضاف إلى هذين التعارضين، دعوى تعارض جديدة بين النقل والعلم، وقصته: أن الغرب ظهرت فيه علوم حديثة، وتبع هذه العلوم ظهور نظريات وفرضيات تقبل الصواب والخطأ، وهذا الحديث عن العلوم الرياضية والطبيعية والتجريبية، وهناك علوم أخرى أشباه علوم لأنها لا زالت قائمة على الظن والاحتمال دون أن تصل إلى حد القطع والوضوح وهي ما تسمى بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، وقد أقاموا تعارضًا بين فرضيات العلوم الطبيعية والرياضية وأشباه العلوم وبين الدين، وهذا التعارض كان قائمًا في الغرب، وقد كان قائمًا بين دين محرف من جهة، وبين علوم أغلبها من باب الفرضيات التي تتغير كل يوم، ثم انتقل إلى العالم الإسلامي، ولكن دون نقله بصورة واضحة، فقد نقلوا التعارض دون أن يعلموا أن الدينين مختلفان، فدين دخله التحريف، ودين حفظه الخالق سبحانه وتعالى وثبت ذلك في التاريخ، والأسوأ من ذلك أنهم أدخلوا هذه العلوم على أنها علوم قطعية لا يقف أمامها أي شيءٍ، ويكفي أن يعترض أحدهم على أي نص ديني بأن العلم قال كذا وكذا مع أن هذه العلوم تتغير من فترة إلى فترة، ومن جامعة إلى جامعة، ومن باحث إلى باحث، فينقلها على أنها قطعية ونهائية ولذا فلا بد من تقديمها على الدين، مع أنها غير قطعية ولا زالت تلحقها كثير من التغيرات.

إذًا فهناك ثلاثة تعارضات:

الأولى: بين النقل والعقل، وغالبًا ما يكون العقل هنا متأثرًا بالفلسفات المثالية.

الثاني: بين النقل والواقع وغالبًا ما يكون الواقع هنا متأثرًا بالفلسفات المادية.

الثالث: بين النقل والعلم، والعلم هنا المقصود به إما فرضيات ناتجة عن

علوم طبيعية ورياضية، أو العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وتدور إشكالات هذا التعارض حول أمرين أساسيين:

الأول: تصورهم الفاسد للنص الشرعي.

الثاني: زعمهم بعض الصفات للعقل أو العلم أو الواقع التي فيها مجاوزة للحقيقة، ومبالغة فيها، وخاصة في جانب وضوحها وقطعيتها.

فلو أعطوا النصوص حقها، وتصوروها على حقيقتها لا على أوهامهم، وأعطوا العقل والواقع والعلم حقه ومنزلته دون مبالغة أو تعميم أو تلبيس لما وقع تعارض.

ثالثًا: القيام بكل العمليات المذمومة مع النص الشرعي، وأشهر هذه العمليات:

١- التكذيب بالنصوص الشرعية أو بمضامينها ومعانيها، ورفضها والاعتراض عليها، وهذا العمل تابع لعملهم النقدي للنصوص الشرعية، وهو من أسوء ما قام به الاتجاه الفلسفي، ومن أشده خطرًا عليهم، فما أعظم ذنب من كذَّب بكلام الله سبحانه وتعالى ورفضه، ثم قدم عليه إلحاد المتفلسفين أو أخطاءهم أو على أحسن الأحوال اجتهاداتهم، وفي كل الأحوال فالأمر فيه غرور بشري، وحماقة عقلية، تخفي خلفها الكفر بالله والإلحاد في آياته، وهذا ظاهر في أغلب النقاد إلا من رحم ربك.

٢- التحريف والتعطيل والتبديل للنصوص الشرعية، وهذا العمل ظاهر عند أهل التأويل منهم، فهؤلاء بالغوا في التأويل بما لم يسبق له مثيل بصورة أخرجت جميع النصوص بدون حقيقة ثابتة، الثابت فقط هو اللفظ أما المعنى فيتغير من عصر إلى عصر، نصوص العقائد والشرائع، نصوص الأخبار ونصوص الطلب، كل النصوص من الممكن تأويلها، التأويل موقف عملي مطلوب من كل شخص أو من كل مجتمع أو من كل عصر، وينزل على كل آية أو حديث، تأويل لا ضوابط له، ولا حدود له، ومن هنا

كان التحريف أكثر والتعطيل أوسع والتبديل عام.

٣- تحميل النصوص الشرعية ما لا تحتمله، وتقويلها ما لم تقله، وذلك عن طريق التفسير العبثي، وله صلة بالأمر الثاني وهو يختلف عنه بخلاف ظاهري وهو أن التأويل يعلن اعتماده على منهج وقرينة للتأويل، أما التفسير العبثي فلا منهج ولا قرينة حتى ولو كانت كاذبة؛ لكل إنسان الحق في أن يفسر كيفما شاء، بما شاء، الكل أحرار أمام النص الشرعي في تفسيره حتى ولو خالف كل السابقين من الصحابة والتابعين وعلماء الدين، وهو تفسير أوسع انحرافًا وأكثر من تفسير أهل الإشارة، أو أهل الظاهر والباطن، ومن هنا وعن طريق هذه الفوضى يحملون النصوص ما لا تحتمله لا من قريب أو بعيد، وفي هذا الموقف فوضى وعبثية لا تقبل حتى على نصوص البشر، فكيف تقبل على كلام الله سبحانه وتعالى، وكلام رسوله ﷺ.

رابعًا: نزع القداسة عن النصوص الشرعية، والتقليل من مكانتها وعظمتها. وهذه مفسدة عظيمة، فعندما لا تصبح النصوص الشرعية مقدسة ومعظمة، وعندما يصبح كلام الله سبحانه وتعالى، وكلام رسوله ﷺ مثل كلام البشر، كلام يطبق عليه ما يطبق على كلام البشر، ويتصور مثل ما يتصور كلام البشر، ويتعامل معه وكأنه كلام إنسان يعتريه النقص وتحيطه الأهواء، عند ذلك لا يصبح لكلام الله وكلام رسوله ﷺ أية منزلة أو أية قيمة حقيقية، وأفعالهم هذه مع النص تدل على استهانتهم التامة بكلام الله، وكلام رسوله ﷺ، ويؤدي إلى إضعاف شأنه عند المتأثرين بهم فيقعون في مصيبتين:

١ - حرمان أنفسهم من الاهتداء بالوحي.

٢ - حرمان أتباعهم والمتأثرين بهم من هداية الوحي.

فما أعظم جرمهم في حق أنفسهم وفي حق المتأثرين بهم، وفي مقابل هذا يجرمون في حق البشرية بما يعطونهم من بديل فاسد من أفكار البشر-

وفلسفاتهم، ثم يحيطونها بالتعظيم والتقديس، بلسان الحال أو بلسان المقال، وينزلون الويل على كل من يعارضها أو ينقدها أو يرفضها أو يكذب بها.

مفاسد وأخطار في المنهج :

بعد فساد التصور للنص الشرعي، وما تبعه من إلغاء لبعض النصوص أو معارضتها بنصوص أخر، والتعامل معها تعاملاً فاسدًا، ونزع قداستها والتقليل من شأنها ومكانتها، ننتقل إلى النظر في مفاسد المناهج المطبقة على النصوص الشرعية وأخطارها.

تعتمد الفلسفة المعاصرة في تعاملها مع النص الشرعي على مناهج، وهذه المناهج قد تكون واضحة وقد تكون عائمة، قد تكون مناهج محددة وتابعة لتيار غربي ضيق وقد تكون واسعة تعتمد على أكثر من منهج غربي.

وهذه المناهج لازالت إلى الآن من المناهج المستوردة والمنقولة عن الغرب، فلا يوجد هناك إبداع مستقل لمنهج جديد، وإنما الجميع يتفقون على النقل من الغرب، ثم هناك من يقول عن هذا النقل والاستيراد أنه تبعية ونحن مضطرون إليها، وهناك من يقول تفاعل حضاري، أو مثاقفة، أو استفادة، أو استثمار، وإن اختلفت المسميات فالموقف واحد.

ولكن لهم بعض التلاعبات اللفظية من أجل التعمية وذر الغبار على العيون ومن أشهرها، إطلاق صفة العالمية والعلمية، والعصرية، والحضارية على هذه المناهج، فهي مناهج عصرية، مناهج حضارية، مناهج عالمية، مناهج علمية، مناهج إنسانية، مناهج موضوعية، مناهج عقلية، وغيرها من المسميات، ثم إذا تفحص القارئ لما يبشرون به، وجد أن الأمر لا يتجاوز أن أحدهم تعرف على مذهب غربي فحفظه أو حفظ منه بعض الأجزاء ثم انتقل إلى العالم الإسلامي فأخرجه من نطاقه الضيق إلى النطاق العالمي، فهو يعلم أن هناك من سيندفع خلفه إذا استخدم مثل هذه الأوصاف العالمية.

بعد أن أدخلوا هذه المناهج إلى العالم الإسلامي بدأوا في تطبيقها على

التراث الإسلامي وأدخلوا ضمن هذا التراث الكتاب والسنة، وطبقوها على الواقع كذلك.

وهذه العملية تمت بكل يسر وسهولة مع أن هناك أمامها تساؤلات مهمة تجاهلها هؤلاء، وحقائق خطيرة قفزوا من فوقها، ونقف مع أهم هذه التساؤلات والحقائق التي من خلالها يظهر لنا بعض المفاسد والأخطار لمثل هذه المنهجيات خصوصًا عند تطبيقها على الإسلام ونصوصه.

إذا كانت المناهج المستخدمة هي مناهج منقولة فإن لها عيوب ولها صفات ولها خصائص من لم يتنبه لها، أو من تعامى عنها، فإن ذلك يؤدي إلى مفاسد خطيرة، ومن ذلك:

أولاً: أن المناهج الغربية مناهج لا دينية[1]، فأغلبها نشأ في جو محموم من العداء بين الدين والفكر لأوضاع سبق مرارًا أن تحدثنا عنها، فتكونت بصورة لا دينية، بل وتكونت بروح العداء للأديان وبروح الاستعلاء عليها.

لهذا لا يمكن إعمالها على الدين أو نصوصه، لأنها تحمل العداء للدين والاستعلاء عليه، ومن أهم خصائصها التي تظهر فيها النفرة من الدين:

١ - **الفصل بين الدين والحياة**، ويتبع ذلك الفصل بين العلم والعمل النافع، والعمل هنا ليس العمل الدنيوي البحت، بل العمل الديني والعمل الأخلاقي، والعمل النافع عمومًا. الدين إنما نزل من أجل إصلاح الحياة، والعلم الذي يأمر به الدين إنما هو علم يصاحبه عمل ينفع الإنسان والمجتمع في دنياه وآخرته، أما المناهج الغربية فهي لا تنظر لهذا الأمر بعين الاعتبار، تهتم ببناء منهج علمي صوري لا ثمرة له في حياة الناس وتوجيه سلوكهم، وإن حصل شيءٌ من ذلك فغالبًا ما يكون منهجًا يهتم بتوجيه الناس في عمل دنيوي بحت يفقد طابعه الأخلاقي والتعاوني والتراحمي.

---

(١) انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث ص ٣٧.

٢- **الفصل بين الدنيا والآخرة**، فهي مناهج قامت على الاعتراف بالدنيا فقط، وإغفال تام للآخرة، بينما الإسلام هو منهج يراعي الأمرين، يراعي الحياة الدنيا، ويراعي في الوقت نفسه الحياة الآخرة، وبهذا يصعب بل يستحيل إنزال أي منهج على الإسلام لا يجمع بين الحياتين، وإذا تم إنزال المناهج الغربية على نصوص الإسلام، فمعناه التضحية باليوم الآخر، وإفساد المتعلق من منهج الإسلام بالحياة الدنيا.

ثانيًا: المناهج الغربية مناهج محدودة، وأصحابها لا يزعمون لها الكمال، بينما دين الله فكامل لا نقص فيه، فإذا طبق المحدود والناقص على الكامل والتام عند ذلك يقع الفساد والانحراف.

المناهج المستوردة محدودة بأوصاف معينة وإشكالات معينة ولا يمكن تعميمها، بل هي تعبر عن تيارات ومذاهب صغيرة، فهناك عدة مذاهب ولكل مذهب منهجه الخاص في التعامل مع أشياء محدودة، وهذا المنهج يعارضه منهج آخر ومدرسة أخرى، ثم إن كل منهج ينقضه منهج لاحق يأتي في عصر لاحق، فما أتى به ديكارت، ألغاه كانط وما أتى به كانط تجاوزه هيجل، وما أتى به هيجل قلبه ماركس وهكذا، في بقية التيارات والمدارس، وهذا يدل على نقصها ومحدوديتها وتهافتها، فكيف يحق لأي مفكر أن ينزلها على الإسلام ونصوصه وهي بهذه الإشكالات.

ثالثًا: أن هذه المناهج متعارضة يصل هذا التعارض في أحيان كثيرة إلى حد التناقض، وهذا الأمر ناتج عن الأمر السابق، فمن الطبيعي أن يحدث لها هذا التناقض، فهي جهد بشري مليء بالنقص والضعف وما إن يأتي آخر أو فئة أخرى وينظروا إلى هذا الجهد إلا ويكتشفوا عيوبه ونقصه، فيقيمون منهجًا آخر يعارضه إن لم يناقضه وهكذا. فكل منهج يكذب بالمنهج الآخر وينقضه ويعترض عليه، وهكذا كل مذهب، وكل فلسفة، أما دين الله فواحد ومنهج الإسلام واحد ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، فإذا دخلت هذه المناهج اللادينية والمتناقضة على الدين المحكم،

فذاك يدل على حماقة الفاعل أو فساده وانحرافه، ويترتب على هذا الفعل مفاسد كثيرة، فينتقل -مثلاً- التناقض الواقع في الفكر الغربي والمناهج الغربية إلى الإسلام، أي أنهم ينزلون هذا التناقض على دين الإسلام ذاته، فيجعلون ساحة تناقضهم داخل النصوص الشرعية.

رابعًا: أن هذه المناهج خاصة وليست عامة، والعيب في الفلاسفة العرب هو تعميمها عن طريق التلاعب اللغوي كما سبق بيان ذلك ثم بعد هذا التعميم ينزلونها على النص الشرعي.

سبق بيان أنها محدودة أي أن إمكانياتها محدودة فهي لا تزال ناقصة، أما هنا فحديث عن خصوصيتها بأوضاع أخرى، فلو افترضنا جدلاً أنها كاملة -وهذا إنما هو من باب الجدل- فإنها مع كمالها تبقى خاصة، وهذه الخصوصية تظهر بوضوح في:

١- مناهج خاصة بفن معين[1]، فقد تكون مناهج خاصة بفرع من فروع العلم، أو خاصة بفكر فلسفي معين، أو خاصة بالفلسفة عمومًا، ولذا فلا يصح إنزالها على وضع آخر أو فن آخر، فالفلسفة لها مناهجها، والعلم له مناهجه، والأدب له مناهجه، وأهم من ذلك الدين فله مناهجه، مع العلم أن المنهج الديني أوسع من بقية المناهج، مع وجود مناهج خاصة فيه، أما المنهج الواسع فهو منهج يوجه مسيرة الحياة بكل نشاطاتها الفكرية والعلمية، والأدبية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وذلك لأن دين الله نزل ليوجه حياة البشر، ونزل واكتمل، فبما أنه كامل ومهمته توجيه حياة الناس إلى عبادة الخالق سبحانه وتعالى، فإن منهجه منهج كامل يناسب جميع مجالات الحياة، وذلك من حيث الأصول العامة والتوجيهات العامة، وبهذا لا يعترض على دخوله على بقية النشاطات الإنسانية، إنما الاعتراض يحدث على دخول المناهج الأخرى -إذا صحت- على غير مجالاتها.

---

(١) انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث ص ٥٥.

٢- مناهج خاصة ببيئة معينة، فأغلب المناهج المستوردة، خاصة بالبيئة الغربية، وهي بيئة لها ظروفها وملابساتها الخاصة، مما يجعل هذه المناهج خاصة لا عامة، ونقلها إلى بيئة أخرى مختلفة عنها سواءً كانت أحسن منها أو أسوأ منها يؤدي إلى انحرافات كثيرة وأخطاء كبيرة، ينشغل المجتمع بإصلاحها سنين طويلة، ومما يصدق الأمر الثاني أنها:

٣- خاصة بزمن معين، فهي مع كونها خاصة ببيئة معينة فهي خاصة بزمن معين، والدليل على ذلك أن كل قرن يلغي المناهج الموجودة في القرن الذي سبقه، بل أحيانًا في فترات زمنية متقاربة تلغي مناهج ومدارس وأفكار، ففي هذا القرن مثلاً كان هناك البنيوية وبقيت سنين قليلة، وإذا بنا نسمع ما بعد البنيوية أو التفكيكية، وهكذا.

فإذا كانت هذه المناهج بمثل هذه الخصوصية، فإن تعميمها وعولمتها فساد في النية وخطل في العقل، وأسوأ من ذلك إنزالها على نصوص الإسلام وهي نصوص عامة تشمل كل الحياة وتشمل كل البيئات وتشمل كل الأزمان، فإذا حدث إنزال المناهج المخصوصة على الدين العام، فلا بد من وقوع الفساد والخطأ، وهي خاصة لا علاقة لها بالدين العام، فليست من قبيل الخاص الموجود ضمن عموم الدين، بل خاصة مخالفة للدين.

خامسًا: أن هذه المناهج أغلبها من المنقول والمستورد، دون أن يتجاوز الأمر إلى ما وراء النقل وهو الفهم الجيد لهذه المناهج فضلاً عن الاستقلال عنها وبناء مناهج خاصة، وقد تم إنزالها على الإسلام ونصوصه قبل فهمها والتمكن منها تمكن الصانع لها وهذا يؤدي إلى انحرافات كبيرة[١].

من المجمع عليه أن الاتجاهات الفلسفية في العالم الإسلامي من أولها إلى آخرها لم تستطع إلى الآن أن تصنع منهجًا واحدًا تنافس به المناهج الغربية، ولا نعرف في الوقت نفسه اتجاهًا فلسفيًا اعترض على منهج معين ونقضه

(١) انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث ص ٤٢ – ٦٤.

إلا إذا كان معتمدًا على مصادره الغربية في ذلك، وهذا يدلل على عقم هذه الاتجاهات العربية، ويدلل في الوقت نفسه على أنها لم تتجاوز النقل والفهم العام أو الجزئي غير الواعي إلى الفهم الشامل والواسع والدقيق. لو كان هناك فهم لهذه المناهج لكان هناك اعتراضات ولكان هناك محاولات لإيجاد مناهج أخرى، فالحركة الفلسفية في العالم الإسلامي لها أكثر من قرن، ومع ذلك لم تنتج شيئًا مستقلاً إلى الآن، فطه حسين إذا ذُكر تذكرنا ديكارت ودوركايم، والعظم وحسين مروّة وطيب تزيني، وأنور عبد الملك وعبد الله العروي ومحمود أمين العالم، وغالي شكري وغيرهم يذكروننا بماركس والماركسية، وبدوي وأنيس منصور بالوجودية، وزكي نجيب محمود بالوضعية وهكذا بقية الأسماء كلهم تبع للغرب، ونقل مستمر عنه، دون أية صورة من الاستقلال وإخراج مناهج خاصة تعبر عن وعي وعقل وتفكير ومكانة خاصة في العالم. الخلاصة أن الاتجاهات الفلسفية لازالت في مرحلة النقل دون الفهم، ولكنهم يزعمون أنهم خلال السنين القليلة التي قضوها في الغرب، والقراءة الأقل، أنهم تمكنوا من هذه الأدوات، وأنها أدوات علمية يمكن تطبيقها على الإسلام ونصوصه، فحدث من هذا العمل عدة مفاسد من أشهرها:

١- عدم الفهم الجيد للمناهج أو الآلات يؤدي إلى سوء التطبيق لها في مجالها أو في غير مجالها، وإذا كان يؤثر في مجالها فكيف سيكون الحال إذا أنزلت على غير مجالها.

٢- عدم الفهم لهذه المناهج يؤدي إلى تحكم المناهج -مع ما فيها من قصور ومحدودية- في المتعامل معها، فتحركه كيفما شاءت، ويقع في أخطائها وزلاتها دون أن يشعر، بخلاف الفاهم لها والخبير بها فهو يتعامل معها في حدود إمكاناتها، ويتحكم فيها دون أن تتحكم فيه، ويسيرها دون أن تسيره، ويسلم من زلاتها والثغرات الموجودة فيها.

٣- عدم الفهم لهذه المناهج معناه عدم فهم أخطائها وعيوبها، ويترتب

على هذا خطأ كبير، فهو سينزل هذا المنهج على الإسلام ونصوصه، وستقع مفاسد للاختلاف بينهما، إلا أن هناك مفاسد أعظم تظهر من خلال تعامله بهذه المناهج بجوانب العيوب التي فيها، بل قد لا يتعامل إلا مع جوانبها الخاطئة والمعيبة، وبهذا يتسع الفساد والإفساد.

٤- عدم الفهم لها يولد عند صاحبها الثبات عليها، والتصلب في الأخذ بها، ويتطرف في ذلك، ولا تتمّ منه أي مراجعة لهذه الآلة، أو أي محاولة لتغيرها، يتقلب الفيلسوف الغربي من فلسفة إلى فلسفة، ومن منهج إلى منهج؛ لأنه يكتشف نقصها وعيبها، أو لا تفي بحاجته، أو لأنه وهذا الأغلب يعرفها تمام المعرفة فتركها وحاول البحث عن بديل أحسن، أو حاول البقاء على القديم مع التطوير، ويكفي أن ننظر في أية موسوعة لفلاسفة الغرب حتى نشاهد هذا التحول والتنقل بارزًا فيهم، أما في العالم الإسلامي، فمن أخذ بالوجودية فهو وجودي إلى أن يموت، ومن تمسك بالماركسية فهو متصلب عليها حتى وإن تغيرت في الغرب وتطورت فهو يرفض ذلك، وهكذا بقية الاتجاهات والمناهج، وليت هذا الثبات كان على دين الله وكان على الحق، ولكنه ثبات على باطل، وكل ما خالف دين الله فهو باطل.

ونحن نتوقع أنهم لو فهموها لأمكنهم التراجع، ومراجعة النفس والعقل، والبحث عن بديل أنسب.

سادسًا: أغلب المناهج الفلسفية كانت نتيجة أزمات حدثت في الغرب أو انعكاس لأوضاع معينة، فتخرج هذه المناهج من أجل حل هذه الأزمات وتفسير بعض الأوضاع، ولهذا فهي تذهب مع ذهاب هذه الأوضاع، وتتغير مع تغير الإشكالات، أما دين الله فلم ينزل لأوضاع وأزمات محدودة بل نزل هداية للبشر إلى قيام الساعة، ومن هنا فإن إنزال تلك المناهج التي هي أشبه بالأدوية المؤقتة لأمراض معينة على دين الله الذي نزل شفاءً للناس من كل الأمراض والأدواء في كل الأزمات

والأمكنة يُعد إنزالاً فاسدًا، والصحيح هو العكس، أن ينزل دين الله على كل الأوضاع البشرية.

مفاسد وأخطار من جهة الفلاسفة :

بعد أن رأينا بعض مفاسد تصورهم وما لحق به، ومفاسد المنهج، ننتقل إلى فساد خاص بالأشخاص -أي الفلاسفة العرب- ولا نقصد هنا المفاسد الخُلقية أو الشخصية، وإنما مفاسد التصقت بهم وأثرت في مسارهم الفكري وانتقلت منهم إلى الفكر عمومًا وإلى المتأثرين بهم، ومعرفة هذا يقلل من غرورهم من جهة، واغترار بعض الناس بهم من جهة ثانية.

١ - لقد نشأ هؤلاء في بيئات، لم تعرف الإسلام الحقيقي، وإنما الإسلام المشوه المليء بالبدع والأخطاء من قبل المجتمع.

فأغلبهم عاش طفولته ومرحلة تعليمه الأول في بيئات ينتشر فيها الفكر الصوفي والإرجائي والقبوري وهذا عند خيرة الناس أما بقية المجتمع فكانوا يعيشون في جهل كبير، فكان هذا الانحراف بابًا يدخلون من خلاله إلى رفض الإسلام أو تهميشه.

يضاف إلى هذا أن أغلب هذه البيئات خضعت للاستعمار الصليبي الذي سعى إلى محاربة الدين وتشويهه، وإضعاف شأنه في قلوب الناس وخاصة الجيل المثقف، وسعي المستعمر إلى نقل المجتمع إلى بديل آخر غير الإسلام وهو الحضارة الغربية، ولكن ليس إلى محاسنها، فما كان المستعمر صاحب رسالة إنسانية، بل كان همه استعباد أهل البلاد المستعمرة وإفساد دينها واستغلال طاقات أهلها، وثروات تلك البلاد.

كان أمام المثقف الجديد طريقان:

الأول: البحث عن الحق في أي مكان كان، وكان هذا سيؤدي إلى إعادة الإسلام إلى الحياة، والاستفادة من المفيد والصالح عند الغرب.

الثاني: سلوك الطريق الغربي الذي فتحه المستعمر ووضع له خصائص معينة لمن أراد أن يسير فيه، أو البقاء على الواقع السيء.

وهنا يظهر مرضان خطيران صاحَبا المتفلسفين جعلاهم يسلكون الطريق الغربي، وهذان المرضان هما: الهوى والقابلية للاستلاب والاستعباد.

فصاحبُ الهوى لا يحرص على الحق والبحث عنه، فتركوا الطريق الأول لأنه طريق لا يقبل أهل الأهواء، وسلكوا الطريق الثاني مصطحبين مع أهوائهم القابلية العجيبة للاستلاب والاستعباد، فعاشوا أمام الحضارة الغربية كالعبيد يفعلون ما يؤمرون.

وهذا الحال لازال قائمًا فيهم إلا من رحم ربك، فهم يهربون من الإسلام ويحاولون بكل طريقة إقصاءه من الحياة، وفي المقابل استبداله بالحضارة الغربية، فهي الواقع الذي لا مفر منه، وهي روح العصر، وهي العلم والعقل، وهي كل شيء ولا شيء غيرها.

ولهذا كان تعاملهم مع النص الشرعي يحركه أمران داخليان:

الأمر الأول – الهوى، فأغلب تعاملاتهم مع النص الشرعي محكومة بالهوى.

الأمر الثاني – القابلية للاستلاب من قبل الغرب، وتحت هذه القابلية، وهذا الخضوع، تم التعامل مع النص الشرعي.

ونتج عن هذا فساد العمل، وفساد النتائج، وفساد الأهداف والغايات.

٢ – من مفاسد الأشخاص: ثباتهم على أفكارهم ومناهجهم، مع كونهم يعترفون بأنها متغيرة، فصاحب الوضعية لم يتزحزح عنها، وكذلك صاحب الماركسية، وصاحب الوجودية، وصاحب البنيوية، وهذا الثبات على شيء متغير ومليء بالباطل يدل على عقم الفيلسوف من جهة، وفساد ما يبشر به من جهة ثانية.

وهذا الجمود والتحجر على متغير أو على باطل يحرم صاحبه من الوصول إلى الحق وإلى الحقيقية، ويقف عقبة أمام من يريد محاورتهم ومناقشتهم، ويورد مفاسد أخرى، مثل مواصلتهم في مواقفهم المنحرفة من

النص الشرعي، وثباتهم على ذلك، وأسوأ من ذلك أن أي مناقشة لهؤلاء لا تحركهم عن موقفهم الباطل.

٣- التأثر بالعلمنة أكثر من التأثر بالحصول على الحقيقة والثبات عليها:

العلمنة ليست موقفًا علميًا بل هي موقف نابع من الهوى، وخاضع لمصالح ورغبات، وقد تأثر أغلب المتفلسفين العرب بالعلمانية، فضحوا بالدين، وبالحقائق العلمية، وبالحقائق التاريخية، وبكل الثوابت، أو بأغلبها من أجل العلمانية، وهذا التعامل العلماني مع النصوص الشرعية بالذات تعامل مَرضي، قل من يسلم منه من هؤلاء المتفلسفة. إن لكل عصر مرضه، ولكل أمة مرضها، ومرض هذا العصر هو العلمانية، ومع أنها موقف غير علمي فقد أخذت بلب المتفلسفين العرب ووجهت أغلب أعمالهم، وخاصة الأعمال المتعلقة بالدين ونصوصه.

٤- ومن المفاسد المتعلقة بالأشخاص: الافتتان بالفكر الغربي، هذا الافتتان أدى إلى الاستلاب الكامل والخضوع التام للفكر الغربي، وصاحب هذا البلاء غياب الفكر الإسلامي في بعض بلاد المسلمين، وتغييبه في أماكن أخرى، وهذا الافتتان يؤدي إلى:

أ- الأخذ من الفكر الغربي دون مراجعة أو نقد أو تمحيص.

ب- الأخذ من موقف الضعف والنقص والدونية، ويصاحب هذا ذلة وانكسار واحتقار للنفس واستصغار لها، وينتج عنه القبول للفكر الغربي دون أي حرج.

جـ- التطرف في التمسك بالفكر الغربي، والتطرف في تطبيقه.

د- الغرور الذي يصاحب المتفلسف العربي لشعورهم بالاتصال بأعظم فكر في نظرهم، وأفضل الفلسفات والمناهج، التي لا يفهمها إلا العظماء، وفي المقابل احتقار لكل المخالفين لهم، ولكل الأفكار المعارضة لفكرهم، فاحتقروا -بلسان الحال أو بلسان المقال- الدين، والتراث، والمجتمع وأهله، وكل مخالفيهم.

وخلاصة ما سبق أن الاتجاه الفلسفي المعاصر يحوي مفاسد خطيرة، وأنه في تعامله مع الدين والنصوص الشرعية سلك مسلكًا فاسدًا، ونبع منه نتائج فاسدة، وخطيرة في الوقت نفسه:

- خطيرة على أصحابها: فهي تحرمهم من الوصول إلى الحق، وتعمي عيونهم عن رؤية الحق، وتفسد قلوبهم فلا تقبل إلا الباطل.

- وخطيرة على الدين والفكر والثقافة: لما فيها من تحريف للدين وتكذيب به، وإبعاده عن الحياة وإقصاءه وتهميشه، والاستهانة به وتعريضه لكل ما لا يناسبه من المفاسد الغربية من نظريات ومناهج، وإضعاف شأنه في النفوس وتحطيم قداسته، ويتبع ذلك قيام فكر وثقافة بعيدة عن الدين، وخروج حياة محرومة من نور الوحي.

وخطيرة على المجتمع بجميع فئاته؛ لأنها تفسد عقائده وتصوراته، وتفسد دينه وتوَجّهه العلمي والفكري، وتدخل الفتنة والاختلاف والشقاق بين فئاته، وترسيخ بعض القيم الفاسدة فيه: مثل فصل الدين عن الحياة، وفصل الدنيا عن الآخرة، وإبعاد المجتمع عن منهج السلف الصالح، وإقحامه في متاهات الغرب وإجباره على تقليد المناهج الغربية ونمط الحياة الغربية إلى غير ذلك من المخاطر.

ولهذا فهي لم تقدم إلى الآن نموذجًا صحيحًا للفكر، ولا منهجًا صحيحًا للتعامل مع الأفكار والأشياء، بل إن ما قدمته مفاسده أعظم من مصالحه، وإن خطأه أكثر من صوابه، لهذا أحتاج إلى كشف لحقيقته ومقاومة باطله.

الفصل الثاني

من وسائل مقاومته

من سنن الله الكونية وجود الخير والشر، ووجود الصلاح والفساد، ووجود الصراع بينهما، ولله في ذلك حكم عظيمة، قد نعلم بعضها وقد يخفى علينا بعضها، ومما نعلمه أن هناك عبوديات كثيرة ما كانت لتظهر لولا وجود الشر والفساد، ومنها الدعوة إلى الله، والصبر على ذلك، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله، باللسان، واليد، والنفس، والمال، وبالكلمة، والمقالة، والكتاب، وبكل وسيلة مشروعة، والمجاهدة، والدفاع عن دين الله، إلى غير ذلك من العبوديات.

ولم يتركنا الخالق سبحانه وتعالى بين الخير والشر دون عون منه سبحانه، فأرسل رسله ليدلونا على أفضل الطرق وأحسنها في التعامل مع الشر، وما ذهب رسول الله ﷺ إلا بعد أن أقام الحجة وكذلك بقية الرسل -عليهم أفضل الصلاة والسلام- قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وأنزل معهم الكتب، وأنزل على رسولنا ﷺ أعظم كتبه ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

ثم جعلنا الله أمة وسطًا لنكون شهداء على الناس قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

إذًا فقد أرسل الله لنا خير رسله وأنزل علينا أعظم كتبه، وجعلنا أمة وسطًا، فباتباع الرسول ﷺ، واتباع الوحي، نكون بذلك أمة وسطًا، وعندها نكون من أهل الخير والصلاح، ونستطيع السلامة من الشر والفساد، ومقاومته في الوقت نفسه.

ومن العبوديات المهمة الدفاع عن دين الله، والرد على أهل البدع والانحرافات، وأهل الزيغ والضلال، كل حسب بدعته، بميزان الحق والعدل.

قال شيخ الإسلام: (ومثل أئمة البدع من أهل المقالات المخالفة للكتاب والسنة، أو العبادات المخالفة للكتاب والسنة، فإن بيان حالهم وتحذير الأمة منهم واجب باتفاق المسلمين، حتى قيل لأحمد بن حنبل: الرجل يصوم ويصلي، ويعتكف أحب إليك، أو يتكلم في أهل البدع؟ فقال: إذا قام وصلى واعتكف فإنما هو لنفسه، وإذا تكلم في أهل البدع فإنما هو للمسلمين، هذا أفضل. فبين أن نفع هذا عام للمسلمين في دينهم، من

جنس الجهاد في سبيل الله، إذ تطهير سبيل الله ودينه ومنهاجه وشرعته ودفع بغي هؤلاء وعدوانهم على ذلك واجب على الكفاية باتفاق المسلمين ولولا من يقيمه الله لدفع ضرر هؤلاء لفسد الدين، وكان فساده من أعظم فساد استيلاء العدو من أهل الحرب، فإن هؤلاء إذا استولوا لم يفسدوا القلوب وما فيها من الدين إلا تبعًا، وأما أولئك فهم يفسدون القلوب ابتداء)[1].

فمن باب الاقتداء بالسلف الصالح، ومن باب المشاركة في هذا الجهاد كانت هذه الرسالة والتي نختم أبحاثها بذكر أهمية مثل هذا العمل، وبيان بعض الطرق والأساليب في مقاومة انحراف الاتجاه الفلسفي.

ويمكن وضع طريقة المقاومة لهذا الانحراف في ثلاثة محاور:

الأول: مع الفيلسوف وفلسفته.

الثاني: مع المجتمع.

الثالث: مع علماء الإسلام ودعاته.

المحور الأول: مع الفيلسوف وفلسفته:

فلا بد من وقفة مناقشة لكل فيلسوف وفلسفته، مناقشة تراعي أمورًا:

١- معرفة الفلسفة التي يتبناها المتفلسف وفهمها جيدًا، وفهم أصولها ومناهجها، وفهم محاسنها وعيوبها، وفهم مصطلحاتها وعباراتها، وفهم علاقتها بواقعها، ومعرفة جذورها القريبة والبعيدة، وكلما كان الفهم لها أعمق كان النقد لها أقوى وأنفع.

ومما هو متفق عليه عند المسلمين عدم جواز الخوض فيما لا يحسنه الإنسان، وفيما لا يفهمه، وخاصة في مناقشة أهل العقائد الباطلة، ولكن لا يعني هذا التوقف، وإنما يعني السعي في فهمها ثم الحذر منها وتحذير الناس منها.

٢- بعد معرفتها وفهمها تنزل على موازين مستقاة من الكتاب والسنة،

---

(١) الفتاوى (٣٨/ ٢٣١، ٢٣٢).

فإنها أفضل الموازين لأنها قائمة على دعامتين مهمتين: الحق والعدل.

٣- مناقشتهم من خلال الانحرافات الواضحة والكبيرة في الوقت نفسه، فإن المناقشة من خلال المواطن الغامضة قد يفتح باب الاعتراضات، ويخفى على القارئ العادي أمرها، والبداية بالأخطاء الكبيرة أنفع للأمة ولصاحب الخطأ كذلك، فتسلم الأمة من هذا الخطأ، وقد يتراجع صاحب الخطأ عن خطأه.

٤- مناقشتهم من خلال الانحرافات الأكثر انتشارًا بين الناس بجميع فئاتهم سواءً كانوا مثقفين أو غير مثقفين.

٥- الاهتمام بنقد الأصول والمناهج الأساسية؛ لأنه ببقاء الأصول والمناهج يبقى الانحراف، فلا ينبغي إضاعة الجهد في مناقشة الانحرافات التفصيلية إلا بعد أن نقوم بنقد الأصول والمناهج.

المحور الثاني في مقاومة الانحراف مع المجتمع:

تحرص الأمم والشعوب على حماية مجتمعاتها من كثير من المخاطر، وتتفاضل الأمم في قدرتها على توفير الحماية لمجتمعاتها، ولكن في السنين الأخيرة انحصرت هذه الحماية في الأمور البدنية والدنيوية وغفلت عما هو أهم وهو الحماية من الانحرافات الدينية والخلقية والسلوكية، فمن خلال مسمى الحرية كان لكل إنسان أن يبتدع ما يشاء، ويفسد كيفما شاء، ويفعل ما شاء، ولو كان ما يفعله أشنع المحرمات مع وجود خلافات خفيفة بين مجتمع وآخر.

إن فساد الدين وفساد الأخلاق أعظم من فساد الأجساد وفساد أمور الدنيا، ومن هنا كانت أولى المهام بالأمم الصالحة هو حماية مجتمعاتها من كل ما يفسد دينها وخلقها وسلوكها، فإذا صلح الدين صلحت الدنيا، وحماية المجتمع تتخذ أشكالاً منها:

١- الحكم بشرع الله في جميع أمور الحياة، الدينية والدنيوية، في الفكر

والتعليم، وفي الاقتصاد والسياسة، وفي الأدب والفن، وفي الصحافة والإعلام، وفي العلاقات الخاصة والعامة، فإن ذلك يساعد في حفظ الأمة من كل فساد.

٢- إقفال منافذ الشر التي يتسلل من خلالها إلى قلوب الناس وعقولهم فلا يجوز ترك هذه المنافذ تنشر الشهوات والشبهات بحجة أن الناس يملكون عقولاً يميزون بين الخير والشر، فإن كلمة عقول مدلول غامض، نعم يملك الناس عقولاً ولكنهم لا يملكون المناهج والآلات التي يستطيعون بها نقد ما يرونه ويسمعونه سوى عدد قليل، من هنا وجب حماية الأمة.

٣- لا بد من الاعتناء بنشر منهج السلف الصالح بين الناس، منهج التفكير، ومنهج الأخذ والرد، ومنهج التعامل مع الآخرين، ومنهج التعامل مع الأفكار وهكذا، وبهذا نستطيع بناء عقل المسلم بناءً سليمًا يستطيع تمييز الأشياء والأفكار، والمناهج والنظريات وغير ذلك، لقد غلب على التعليم والتعلم الاهتمام بالحصول على المعلومة والغفلة عن الاهتمام بالمنهج، ونحن في هذا العصر في حاجة كبيرة إلى الأمرين.

٤- الاعتناء بمنابر التأثير الجديدة، واستثمارها في نشر الخير ودفع الانحراف، فلا بد من الاعتناء بإصلاح الإعلام والصحافة، وفي الوقت نفسه استثمارها في نشر الحق، والرد على الانحراف.

ولا بد من إيجاد منابر إعلامية إسلامية قوية، ومن أشهرها في الجانب الفكري والثقافي الاعتناء بإنشاء مجلات إسلامية علمية متخصصة، تظهر من خلالها مناقشة الانحرافات وردها، ذلك أن الناس في هذه الأزمان يحرصون على المقالات القصيرة، ويطلعون عليها ويتأثرون بها، بخلاف الكتب المطولة فغالبًا أن من يطلع عليها هم العلية من المثقفين.

٥- الاهتمام بالمراكز العلمية، فيُعتنى بقيامها على الوجه الصحيح،

وتستثمر في كشف الباطل وردّه، وخاصة مراكز البحوث العلمية، أو الجامعات المتخصصة في مثل هذه الأبواب.

المحور الثالث في مقاومة الانحراف مع العلماء والدعاة:

في صفحات البحث السابقة ظهرت المفاسد الخطيرة من الاتجاه الفلسفي نحو الكتاب والسنة، وأهم من يقف أمام هذه المفاسد من الجهة الفكرية هم العلماء والدعاة والمفكرون والمثقفون من أهل السنة، والجماعة، **ومن أهم ما يقومون به** في وجه هذه **المفاسد التالي**:

١- **الاهتمام بنشر العلم الشرعي** من جهة وبإخراج البديل الإسلامي من جهة ثانية.

فلا بد من نشر العلم الذي يوضح للناس المعتقد الصحيح، والشريعة الصافية، وبذلك تقوم عقائد وعبادات سليمة من الانحراف والابتداع، ويتبع ذلك صلاح أحوال الناس.

ولا بد كذلك من إخراج البديل الإسلامي في جميع مناحي الحياة، فقد عمت العالم الإسلامي أنظمة مختلفة، متدثرة بدثار علماني، في العلم والتعليم، في الاقتصاد والسياسة، في الصحافة والإعلام، في الأدب والفن، في العلاقات الخاصة والعامة، في الفكر والثقافة، وهكذا بقية الأمور، وهنا يجب على العلماء والمفكرين والمثقفين من أهل السنة والجماعة أن يخرجوا البديل الإسلامي في كل ما سبق من نظم أو مناهج أو علوم، وهذا البديل ليس المقصود منه منافسة الأنظمة المستوردة، وإنما من أجل تحقيق عبودية الله في الأرض وتحكيم شرعه في حياة البشر.

٢- قيام فئة من أهل العلم والفكر بالرد على المنحرفين ومناقشتهم وبيان باطلهم بكل الوسائل المتاحة، وهذا الأمر من الفروض الكفائية الواجبة على الأمة الإسلامية، وعندما ننظر إلى سلفنا الصالح في هذا الجانب نجد أنهم قد قاموا بذلك أعظم قيام، ويكفي أن ننظر إلى أحد

الأمثلة السابقة، وهو شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-، فعندما ننظر إلى اهتمامه بنشر العلم نجد أعظم الصور لذلك، وعندما ننظر إلى اهتمامه بإخراج البديل الإسلامي نجد أعظم الصور لذلك، وعندما ننظر إلى رده على المنحرفين ومناقشته لهم ولمناهجهم وأفكارهم نجد كذلك أعظم الصور.

لقد أخذ الرد على المخالفين عند شيخ الإسلام أعظم أعماله وذلك لأهميتها وقد عمل في جميع الجهات: فناقش الانحراف في الداخل والخارج، الأفكار والمناهج، الأشخاص والجماعات، كل ذلك بصورة بديعة، تعتمد على الوحي وكلام السلف، وبصياغة تناسب أحوال زمانه ومفاسد عصره.

لقد ناقش أشهر الديانات في عصره انتشارًا وقوة وهم النصارى في كتابه العظيم «**الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**»، وكم نحن في حاجة إلى استثمار هذا الكتاب وإخراجه بصورة جديدة تناسب مناقشة النصارى في هذا العصر، وناقش أشهر الفرق في عصره من أشاعرة ومعتزلة وجهمية وكرامية وماتريدية وخوارج وصوفية وشيعة وباطنية في عشرات الصفحات.

وناقش أشهر المناهج في زمنهم والمتمثل في المنطق، وناقش أعظم الانحرافات والمتمثلة في دعوى التعارض بين العقل والنقل، وهكذا كانت جهود أحد العلماء من علماء أهل السنة، قائمة في جميع الجبهات وبأعظم الحجج والبراهين، ونحن في هذا الزمن في حاجة إلى استعادة هذه الروح، واستثمار هذه الجهود في صياغة تآليف جديدة، نناقش بها أهل الانحراف المعاصرين.

الخاتمة

نصل إلى الختام بعد بحوث الرسالة المختلفة والتي كشفت لنا بعض النتائج المهمة نبرزها في هذه الخاتمة:

١- أن الدين قد كمل مع الرسول ﷺ وأنه محفوظ إلى قيام الساعة لأن الله قد تكفل بحفظ مصدره وأخبر رسوله ﷺ بوجود طائفة تبقى قائمة بهذا الدين إلى قيام الساعة.

٢- أن التعامل مع النص الشرعي لا بد أن يكون في ضوء منهج أهل السنة والجماعة؛ لأنه منهج دلّ عليه الوحي وأجمعت عليه الأمة.

٣- أن العلوم الإسلامية النابعة من الكتاب والسنة هي الوحيدة القادرة على توضيح النص الشرعي وبيان معانيه والمراد منه.

٤- أن علماء الإسلام هم المخولون بالاجتهاد والتجديد لأنهم أعرف بدين الله وحصلت فيهم الصفات والشروط المطلوبة، وأن غيرهم لا يحق لهم مهما بلغ شأنهم في تخصصاتهم أن يقولوا في دين الله قولاً بلا علم، سواءً كان تفسيرًا أو تأويلاً.

٥- أن الانحراف مع النصوص الشرعية وقع في جميع الأديان السماوية ومنها الإسلام، ولازالت بعض صور الانحراف القديمة موجودة في العصر الحديث، وإن كانت تأخذ مع كل اتجاه صورة.

٦- من أشهر الانحرافات المعاصرة مع النص الشرعي انحرافات الاتجاه الفلسفي بتياراته المختلفة، وهذه الانحرافات أخذت فترة تاريخية طويلة تحتاج إلى كشف ومتابعة لأن ذلك يساعدنا على معرفة انحرافهم بصورة أعمق.

٧- متابعة النشأة التاريخية للاتجاه الفلسفي ولموقفه من النص الشرعي يكشف تبعية الاتجاه الفلسفي للفكر الغربي بكل صوره.

٨- يغلب على الاتجاه الفلسفي الاستثمار للمؤثرات الداخلية دون التأثر

بها، فهو يحاول استغلالها لنشر أفكاره وأطروحاته.

٩- يغلب على علاقة الاتجاه الفلسفي بالمؤثرات الخارجية التأثر التام والتقليد الكامل، والتبعية العمياء، دون فهم أو نقد أو تعقل أمام المنقول الغربي.

١٠- أن الزعم الفلسفي المشهور حول النص الشرعي وهو القول بأن النص الشرعي نص تخييلي لازال متحكمًا بالاتجاه الفلسفي بجميع تياراته، بل قد أخذ مع التيارات المعاصرة أبعادًا خطيرة.

١١- أغلب الأعمال والمواقف نابعة من التصور السابق مع وجود مسميات أخرى له مثل النص المجازي والأسطوري والفني والتمثيلي.

١٢- يلغي الاتجاه الفلسفي السنة النبوية من قاموسه، أو يحاول إقصاءها والسبب الأساسي في ذلك جهله بها، ومعارضتها لتصوراتهم، وهذا الموقف مشهور في تاريخ الفرق كلها.

١٣- يجهل الاتجاه الفلسفي العلوم الإسلامية جهلاً كبيرًا وإذا تعامل معها فلغاية واضحة وهو استثمارها من أجل إدخال أفكارهم وتصوراتهم.

١٤- يغلب على الاتجاه الفلسفي الرفض التام لأركان العقيدة الإسلامية -بالصورة التي فهمها السلف الصالح- ويضعون لها محتويات جديدة تصل إلى حد الإنكار لها والإلحاد فيها.

١٥- من أشهر المواقف الإلحادية للاتجاه الفلسفي في عمومه مع النص الشرعي هو موقفه النقدي، وهو نقدٌ يقوم على التأثر التام بالفلسفات الإلحادية في الغرب، وتصور متطرف في مجازية النص الشرعي مما يحوله إلى نص بلا معنى.

١٦- التأويل والتفسير الفلسفي المعاصر للنص الشرعي موقفان خاضعان لضغط الفكر الغربي العلماني، وبهذا كان التفسير والتأويل لصالح الفكر العلماني أكثر من كونه لخدمة النص الشرعي، وبهذا تمت التضحية

بالنص الشرعي من أجل الفكر الغربي.

١٧- تبعًا للموقف السابق تم تطويع الوسائل المعينة للفهم والتفسير لصالح الفلسفات الغربية والأفكار العلمانية، وبهذا تحوّلت من وسائل لتفسير النص إلى وسائل لتطويع النص وتحويله إلى أفكار وفلسفات كل حسب تياره الذي تبناه.

١٨- لا زال الاتجاه الفلسفي المعاصر يتعامل مع النص الشرعي حسب المواقف السابقة، بل إن المطلع على تعاملهم يجد فيه تطورات نحو الأسوأ، لهذا وجب على علماء المسلمين ومفكريهم أن يقوموا بواجبهم وأهم ما يقومون به:

أ- طرح البديل الإسلامي في المناهج والأفكار والنظم وسد الفراغ الذي يدخل من خلاله أمثال هذه الاتجاهات الباطلة.

ب- القيام في وجه الاتجاهات المنحرفة، وكشف باطلها ومفاسدها وأخطارها، وتوضيح ذلك بالحجة والبرهان، مع العدل والإنصاف.

وفي الختام نسأل الله سبحانه وتعالى أن يكون هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفعني به في الدنيا والآخرة، وأن يغفر لي خطأي وتقصيري، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المراجع

١ – **الاتجاه العقلي في التفسير**، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، د. نصر حامد أبو زيد، التنوير، ط ٣، بيروت ١٩٩٣م.

٢ – **اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر**، د/ فهد بن عبد الرحمن الرومي ط ١ عام (١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م) دون بيان الدار ومكانها.

٣ – **اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر**، د. حمد بن صادق الجمال، دار عالم الكتب ط ١ الرياض (١٤١٤هـ – ١٩٩٤م).

٤ – **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة** (١٧٩٨ – ١٩١٤م) علي المحافظة، الأهلية للنشر بيروت ١٩٨٧م.

٥ – **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، د/ محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، ط ٧، بيروت (١٤٠٥هـ – ١٩٨٤م).

٦ – **الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة**، د/ عبد الفتاح الديدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م.

٧ – **الإتقان في علوم القرآن** لجلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت (١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م).

٨ – **احذروا الدين الجديد الإسلام النفعي** محمد إبراهيم مبروك، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة.

٩ – **آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره** ((دراسة ونقد)) د/ عمر بن إبراهيم رضوان، دار طيبة، ط ١، الرياض (١٤١٣هـ – ١٩٩٢م).

١٠ – **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر** (مقاربات نقدية وسجالية) علي حرب، دار الطليعة، ط ١، بيروت ١٩٩٤م.

١١ – **الاستشراق بين دُعاته ومعارضيه** محمد أركون ومجموعة مستشرقين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط ١، بيروت ولندن ١٩٩٤م.

١٢ – **الاستشراق** (الذرائع – النشأة – المحتوى) د/ السيد أحمد فرج، دار طويق، ط ١، الرياض (١٤١٤هـ – ١٩٩٣م).

١٣ – **الاستشراق في الأدبيات العربية** (عرض للنظرات وحصر ورّاقي للمكتوب) علي إبراهيم النملة، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط ١، الرياض (١٤١٤هـ – ١٩٩٣م).

١٤- **الاستشراق** (المعرفة، السلطة، الإنشاء) إدوارد سعيد، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ٤، بيروت ١٩٩٥م.
١٥- **الاستلاب والارتداد** (الإسلام بين روجيه غارودي، ونصر حامد أبو زيد) علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط ١، الدار البيضاء وبيروت ١٩٩٧م.
١٦- **أسرار البلاغة في علم البيان**، عبد القاهر الجرجاني، دار المعرفة، بيروت.
١٧- **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، د/ فهمي جدعان، دار الشروق، ط ٣، عمان الأردن ١٩٨٨م.
١٨- **أسس الفلسفة**، د/ توفيق الطويل، دار النهضة العربية، ط ٦، القاهرة ١٩٧٦م.
١٩- **الإسلام، الأخلاق والسياسة** محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط ١، بيروت وباريس ١٩٩٠م.
٢٠- **الإسلام، أصالة وممارسة**، محمد أركون ترجمة خليل أحمد ومارسيل شاربونيية، ط ١، دون ذكر للدار (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
٢١- **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق، دراسة محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، بيروت ١٩٨٩م.
-٢٢ **الإسلام، أوربا، الغرب** (رهانات المعنى وإرادات القوة) محمد أركون ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط ١، بيروت ولندن ١٩٩٥م.
٢٣- **الإسلام والحضارة الغربية**، محمد كرد علي، دون بيانات أخرى وتاريخ مقدمة الكتاب (١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م).
٢٤- **إسلاميات**، سامح كريم، دار القلم، بيروت ١٩٨٢م.
٢٥- **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط ٣، الدار البيضاء وبيروت ١٩٩٤م.
٢٦- **إشكالية الفكر العربي المعاصر**، د/ محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، بيروت ١٩٩٠م.
٢٧- **الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع**، عزيز العظمة، دار الساقي، ط ١، لندن وبيروت ١٩٩٢م.
٢٨- **أصول التفسير وقواعده**، خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، ط ٣، بيروت (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

٢٩- أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية (عرض ونقد) د/ ناصر عبد الله القفاري، ط ١ (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م) دون بيانات أخرى حول الدار ومكانها.
٣٠- الأصول من علم الأصول، الشيخ محمد صالح العثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، والرشد، الرياض، ط ٥ (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).
٣١- الأعلام. قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط ٨، بيروت ١٩٨٩م.
٣٢- أغاني مهيار الدمشقي أدونيس، دار الآداب، بيروت ١٩٨٨م.
٣٣- الإمام محمد عبده (مجدد الدنيا بتجديد الدين) د/ محمد عمارة، دار الشرق، ط ٢، القاهرة وبيروت (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
٣٤- الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير، د/ عبد الغفار عبد الرحيم، المركز العربي للثقافة والعلوم.
٣٥- الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر وآثارها في حياة الأمة، علي بخيت الزهراني، دار الرسالة للنشر والتوزيع، مكة دون بيانات أخرى.
٣٦- الذين يلحدون في آيات الله د/ كمال سعفان دار المعارف القاهرة.
٣٧- الإنسان بين المادية والإسلام، محمد قطب، دار الشروق، ط ١٠، القاهرة وبيروت (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م).
٣٨- الأهواء والفرق والبدع عبر تاريخ الإسلام، د/ ناصر عبد الكريم العقل، دار الوطن، ط ١، الرياض ١٤١٥ هـ.
٣٩- أوربا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة. هشام جعيط، دار الطليعة، ط ١، بيروت ١٩٩٥م.
٤٠- أوهام النخبة أو نقد المثقف، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط ١، الدار البيضاء وبيروت ١٩٩٦م.
٤١- الأيام، طه حسين الأجزاء الثلاثة، دار المعارف القاهرة.
٤٢- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط ١، لندن وبيروت ١٩٩٣م.
٤٣- بحثًا عن التراث العربي نظرة نقدية منهجية، رفعت سلام، دار الفارابي، ط ١، بيروت ١٩٨٩م.

٤٤- **البلاغة الواضحة**، علي الجارم، ومصطفى أمين، دار المعارف، ط ٣، بيروت والقاهرة، بدون تاريخ.
٤٥- **البنيوية. فلسفة موت الإنسان**، روجية جارودي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط ٣، بيروت ١٩٨٥م.
٤٦- **بنية العقل العربي**، د/ محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، بيروت ١٩٩٢م.
٤٧- **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**. د/ محمد يوسف موسى، العصر الحديث للنشر والتوزيع، ط ٢، بيروت ١٩٨٨م.
٤٨- **التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافةالعربية**، علي حرب، التنوير، ط ١، بيروت ١٩٨٥م.
٤٩- **تاريخ الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل**، د/ لويس عوض مدبولي، ط ٤، القاهرة ١٩٨٧م.
٥٠- **تاريخ الفكر المصري الحديث من عصر إسماعيل إلى ثورة ١٩١٩ م**، د/ لويس عوض، مدبولي، ط ١، القاهرة (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
٥١- **تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب**، محمد لطفي جمعة، المكتبة العلمية، دون بيانات أخرى.
٥٢- **تاريخ الفلسفة الحديثة**، يوسف كرم، دار القلم، بيروت، دون بيانات أخرى.
٥٣- **تاريخ الفلسفة** ((الفلسفة الحديثة)) إميل برهيية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطبعة، ط ١، بيروت ١٩٨٧م.
٥٤- **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ت. ج. دي بور ترجمة، د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، ط ٥، بيروت ١٩٨١م.
٥٥- **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط ٢، ١٩٩٦م.
٥٦- **تجديد الفكر الإسلامي**، جمال سلطان، دار الوطن، ط ١، الرياض ١٤١٢ هـ.
٥٧- **تجديد الفكر العربي**، د/ زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط ٧، بيروت والقاهرة (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).
٥٨- **التجديد في الإسلام**، المنتدى الإسلام، ط ٢، لندن (١٤١١هـ - ١٩٩٠م).

٥٩- **تجديد المنهج في تقويت التراث**، د/ طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط ٢، الدار البيضاء وبيروت، بدون تاريخ.
٦٠- **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ - ١٩٧٠)**، د/ محمد جابر الأنصاري، دلمون النشر، ط ٢، قبرص.
٦١- **التراث والتجديد. موقفنا من التراث القديم**، د/ حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ٤، بيروت (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).
٦٢- **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي** (الأصالة والمعاصرة) ندوة لمركز دراسات الوحدة العربية ومن إخراجه، ط ٢، بيروت ١٩٨٧م.
٦٣- **التراث والحداثة** (دراسات ومناقشات)، د/ محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ١٩٩١م.
٦٤- **تراجم ماهير الشرق في القرن التاسع عشر**، جرجي زيدان، مكتبة الحياة، بيروت، دون بيانات أخرى.
٦٥- **تشكيل العقل الحديث**، كرين بريتتون، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صدقي خطاب، من إصدارات عالم المعرفة، العدد ٨٢ الكويت ١٩٨٤م.
٦٦- **التطور والثبات في حياة البشرية**، محمد قطب، دار الشروق، ط ٦، بيروت والقاهرة (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
٦٧- **التعريفات**، الشريف علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، ط ٣، بيروت (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
٦٨- **تفسير القرآن الحكيم** الشهير بتفسير المنار للإمام محمد رشيد رضا، دار الفكر، ودار المعرفة، بيروت، ط ٢، دون تاريخ.
٦٩- **تفسير القرآن العظيم**، محمد بن إسماعيل بن كثير.
٧٠- **التفسير والتأويل في القرآن**، د/ صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار النفائس، ط ١، عمان الأردن (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).
٧١- **تكوين العقل العربي**، د/ محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، ط ٤، بيروت والدار البيضاء ١٩٩١م.
٧٢- **تلخيص الأبريز في تلخيص باريز**، رفاعة رافع الطهطاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م.
٧٣- **تمهيد للفلسفة**، د/ محمود حمدي زقزوق، دار المعارف، ط ٥، القاهرة ١٩٩٤م.

٧٤- **تهافت التهافت لابن رشد**، تقديم وضبط وتعليق، د/ محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، ط ١، بيروت ١٩٩٣م.
٧٥- **تهافت الفلاسفة للغزالي**، تقديم وضبط وتعليق، د/ جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، ط ١، بيروت ١٩٩٣م.
٧٦- **تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث**، أندرية كريسون، ترجمة نهاد رضا، منشورات بحر المتوسط وعويدات (بيروت - باريس) ط ٢، ١٩٨٢م.
٧٧- **التيسير في قواعد علم التفسير للإمام محمد بن سليمان الكافيجي**، تحقيق ناصر بن محمد المطرودي، دار القلم، ط ١، دمشق وبيروت (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).
٧٨- **الثابت والمتحول**، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، أدونيس علي أحمد سعيد، دار العودة، ط ٤، بيروت ١٩٨٣م.
٧٩- **ثورة العقل في الفلسفة العربية**، د/ عاطف عراقي، دار المعارف، ط ٦، القاهرة ١٩٩٣م.
٨٠- **جامع الأصول من أحاديث الرسول لابن الأثير**، دار الفكر، ط ٢، بيروت (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
٨١- **حوار المشرق والمغرب**، د/ حسين حنفي، ود/ محمد عابد الجابري، مكتبة مدبولي، ط ١، القاهرة ١٩٩٠م.
٨٢- **خرافة الوضعية المنطقية**، د/ ماهر عبد القادر محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، بدون بيانات أخرى.
٨٣- **الخطاب العربي المعاصر** (دراسة تحليلة نقدية) د/ محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، بيروت ١٩٩٢م.
٨٤- **خطاب الهوية سيرة فكرية**، علي حرب، دار الكنوز الأدبية، ط ١، بيروت ١٩٩٦م.
٨٥- **درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية**، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، دون بيانات أخرى.
٨٦- **دراسات فلسفية**، حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دون بيانات أخرى.
٨٧- **دراسات في الفكر العربي**، ماجد فخري، دار النهار، ط ٣، بيروت ١٩٨٢م.

٨٨- **دراسات في الفلسفة المعاصرة.** الجزء الأول، د/ زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، دون بيانات أخرى.

٨٩- **دروس في البلاغة العربية**، نحو رؤية جديدة. الأزهر الزناد، المركز الثقافي العربي، ط ١، الدار البيضاء وبيروت ١٩٩٢م.

٩٠- **دفاع عن ثقافتنا**، جمال سلطان، دار الوطن، ط ١، الرياض ١٤١٢ هـ.

٩١- **دفاعًا عن المادية والتاريخ**، د/ صادق جلال العظم، دار الفكر الجديد، ط ١، بيروت ١٩٩٠م.

٩٢- **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، د/ محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ١٩٩٤م.

٩٣- **الدين في المجتمع العربي** - ندوة للجميعة العربية لعلم الاجتماع. مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ١٩٩٠م.

٩٤- **الدين والثورة في مصر** (١٩٥٢ - ١٩٨١)، د/ حسن حنفي، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة (ثمانية أجزاء).

الأول: الدين والثقافة الوطنية.

الثاني: الدين والتحرر الثقافي.

الثالث: الدين والنضال الوطني.

الرابع: الدين والتنمية القومية.

الخامس: الحركات الدينية المعاصرة.

السادس: الأصولية الإسلامية.

السابع: اليمين واليسار في الفكر الديني.

الثامن: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية.

٩٥- **الدين والفلسفة**، د/ محمد سعيد رمضان البوطي، مكتبة الفارابي، ط ٢، دمشق (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

٩٦- **رؤية إسلامية**، د/ زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط ٢، القاهرة وبيروت، (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).

٩٧- **رؤية إسلامية للاستشراق**، د/ أحمد عبد الحميد غراب، المنتدى الإسلامي، ط ٢، لندن ١٤١١ هـ.

٩٨- **رسالة التوحيد**، الإمام محمد عبده، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
٩٩- **رسالة في اللاهوت والسياسة**، سبينوزا، ترجمة حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣، القاهرة، بدون تاريخ.
١٠٠- **رفاعة الطهطاوي** (رائد التنوير في العصر الحديث) د/ محمد عمارة، دار الشروق، ط ٢، القاهرة، بيروت (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
١٠١- **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، دون بيانات أخرى.
١٠٢- **سنن أبي داود**، دار الجيل، بيروت (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
١٠٣- **سنن الترمذي**، تحقيق كمال يوسف الحوت، دار الفكر، بيروت (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
١٠٤- **السنة**، للحافظ أبي بكر عمرو بن أبي عاصم، تحقيق الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط ٤، بيروت، ودمشق (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).
١٠٥- **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، د/ الشيخ مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، ط ٤، بيروت، ودمشق (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).
١٠٦- **شرح مقدمة التفسير لشيخ الإسلام ابن تيمية**، الشارح الشيخ محمد بن صالح العثيمين، دار الوطن، ط ١، الرياض (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).
١٠٧- **الشفاهية والكتابية**، والترج، أونج، ترجمة، د/ حسن البنا عز الدين، مراجعة، د/ محمد عصفور، عالم المعرفة (رقم ١٨٢) الكويت (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).
١٠٨- **شروط النهضة**، مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، تصوير (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
١٠٩- **صحيح مسلم بشرح النووي**، دار الكتب العلمية، بيروت.
١١٠- **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**، أبو الحسن علي الحسن الندوي، دار القلم، ط ٤، الكويت (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
١١١- **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، تصوير (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
١١٢- **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم**، تحقيق، د/ علي محمد الدخيل الله، دار العاصمة، ط ٢، الرياض ١٤١٢ هـ.

١١٣ - **ضحى الإسلام**، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، ط ١٠، بيروت دون تاريخ.
١١٤ - **طريقة التحليل البلاغي والتفسير**، تحليلات نصوص من الكتاب المقدس، ومن الحديث النبوي الشريف، رولان مينيه وآخرون، ترجمة جرجودة حردان وهنري عويس، دار المشرق، ط ١، بيروت ١٩٩٣م.
١١٥ - **طه حسين حياته وفكره في ميزان الإسلام**، أنور الجندي، دار الاعتصام القاهرة، دون بيانات أخرى.
١١٦ - **طه حسين في ميزان العلماء والأدباء**، محمود مهدي الاستانبولي، المكتب الإسلامي، ط ١، بيروت ودمشق (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
١١٧ - **ظهر الإسلام**، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، ط ٥، بيروت، دون تاريخ.
١١٨ - **العروة الوثقى**، جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، دار الكتاب العربي، ط ٣، بيروت (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
١١٩ - **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، د/ محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، ط ٢، بيروت والدار البيضاء ١٩٩١م.
١٢٠ - **العلمانية من منظور مختلف**، عزيز العظمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ١٩٩٢م.
١٢١ - **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، سفر عبد الرحمن، الدار السلفية، الكويت (١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م).
١٢٢ - **علم التفسير**، بيرناردل. رام وآخرون، ترجمة القس سمير صادق، دار الجيل، القاهرة.
١٢٣ - **العلمنة والدين (الإسلام - المسيحية - الغرب)** محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط ١، لندن ١٩٩٠م.
١٢٤ - **الغزو الفكري** (المفهوم، الوسائل، المحاولات) نذير حمدان، مكتبة الصديق، الطائف السعودية.
١٢٥ - **الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام** (مؤتمر في جامعة الإمام ١٣٩٦ هـ) مطابع جامعة الإمام بالرياض (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).
١٢٦ - **فجر الإسلام**، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، ط ١١، بيروت ١٩٧٥م.
١٢٧ - **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، ط ٣، القاهرة.

١٢٨ - فقه الفلسفة - ١ - الفلسفة والترجمة، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط ١، ١٩٩٥م.

١٢٩ - الفكر الإسلامي - قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٧م.

١٣٠ - الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط ١، لندن ١٩٩٠م.

١٣١ - الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة وتقويم، غازي التوبة، دار القلم، ط ٣، بيروت ١٩٧٧م.

١٣٢ - الفكر الأوربي الحديث (١٦٠١ - ١٩٧٧) رونالد سترومبرج، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، ط ٣، القاهرة (١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).

١٣٣ - الفكر العربي، محمد أركون، ترجمة د/ عادل العوا، منشورات عويدات، ط ٣، بيروت وباريس ١٩٨٥م.

١٣٤ - الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيه السياسي والاجتماعي، رئيف الخوري، منشورات وزراء الثقافة في سوريا، ط ٣، دمشق ١٩٩٣م.

١٣٥ - الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، د/ طيب تزيني، دار دمشق، ط ١، دمشق ١٩٨٢م.

١٣٦ - الفكر العربي في معركة النهضة، د/ أنور عبد الملك، ترجمة بدر الدين عرودكي، دار الأدب، ط ٣، بيروت ١٩٨١م.

١٣٧ - الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين (كتاب قضايا فكرية) إشراف محمود أمين العالم، يصدر عن قضايا فكرية للنشر، القاهرة ١٩٩٥ م ورقم الكتاب (٥ - ٦).

١٣٨ - الفكر العربي (مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية) عصر النهضة العربية صراعات الاستقلال والتقدم، عدد (٣٩ - ٤٠) بيروت ١٩٨٥م.

١٣٩ - فلسفات تربوية معاصرة، د/ سعيد إسماعيل علي، عالم المعرفة (برقم ١٩٨) الكويت (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).

١٤٠ - فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، د/ أحمد سمايلوفتش، دون بيانات أخرى.

١٤١ – **فلسفة التأويل**، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، د/ نصر حامد أبو زيد، التنوير، ط ٣، بيروت ١٩٩٣م.
١٤٢ – **الفلسفة العربية المعاصرة** (مواقف ودراسات) بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ١٩٨٨م.
١٤٣ – **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ١٩٨٥م.
١٤٤ – **الفلسفة المعاصرة في أوربا**، تأليف: إ.م. بوشنسكي ترجمة، د/ عزت قرني، عالم المعرفة (رقم ١٦٥) الكويت (١٤١٣هـ – ١٩٩٢م).
١٤٥ – **الفلسفة المصرية شروط التأسيس**، عزت قرني، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢م.
١٤٦ – **فلسفة هيجل** المجلد الثاني فلسفة الروح تأليف ولتر ستيس، ترجمة إمام عبد الفتاح، تقديم. زكي نجيب محمود، دار التنوير، ط ٢، بيروت ١٩٨٢م.
١٤٧ – **في صالون العقاد كانت لنا أيام**، أنيس منصور، دار الشروق، ط ٢، بيروت القاهرة (١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م).
١٤٨ – **في الفكر الغربي المعاصر**، د/ حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ٤، بيروت (١٤١٠هـ – ١٩٩٠م).
١٤٩ – **في فلسفة النقد**، د/ زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط ٢، القاهرة وبيروت (١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م).
١٥٠ – **في قراءة النص الديني**، عبد المجيد الشرفي وآخرون، الدار التونسية للنشر، ط ٢، تونس ١٩٩٠م.
١٥١ – **في مهب المعركة**، مالك بن نبي، دار الفكر، تصوير عام (١٤٠٦هـ – ١٩٨٦ م) عن ط ١٩٨١ م دمشق.
١٥٢ – **في النقد الحديث** (دراسة مذاهب نقدية حديثة وأصولها الفكرية)، د/ نصرت عبد الرحمن، مكتبة الأقصى، ط ١، عمان الأردن (١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م).
١٥٣ – **قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصرة**، محمد صالح المراكشي، الدار التونسية ١٩٩٢م.

١٥٤ - قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، كمال عبد اللطيف، دار الطليعة، ط ١، بيروت ١٩٩٤م.
١٥٥ - قراءة في الفكر الأوربي الحديث، هاشم صلاح كتاب الرياض العدد السادس، ط ١، (١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).
١٥٦ - القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، خادم حسين إلهي بخش، مكتبة الصديق، ط ١، الطائف (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م).
١٥٧ - القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، ط ٢، بيروت (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).
١٥٨ - قصة حياتي، أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م.
١٥٩ - قصة عقل، د/ زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط ٣، القاهرة وبيروت (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).
١٦٠ - قصة الفلسفة، د/ مراد وهبة، دار العالم الثالث، ط ٣، القاهرة، دون تاريخ.
١٦١ - قصة الفلسفة، ول ديورانت، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، ط ٦، بيروت (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
١٦٢ - قصة نفس، د/ زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط ٤، القاهرة بيروت (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).
١٦٣ - اللغة والتفسير والتواصل، د/ مصطفى ناصف، عالم المعرفة (رقم ١٩٣)، الكويت (١٤٢٥هـ - ١٩٩٥م).
١٦٤ - مباحث الفلسفة الرئيسية، فراج الشيخ الفزاري، دار الجيل، ط ١، بيروت (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).
١٦٥ - مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، دون بيانات أخرى.
١٦٦ - محمد رسول الحرية، عبد الرحمن الشرقاوي، دار الشروق، ط ١، القاهرة وبيروت (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).
١٦٧ - مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن القيم، اختصره الشيخ محمد الموصلي، تحقيق سيد إبراهيم، دار الحديث، ط ١، القاهرة (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).
١٦٨ - المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي جورج طرابيشي-، رياض الريس، ط ١، لندن ١٩٩١م.

١٦٩ - مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، دار الشروق، ط ٤، القاهرة وبيروت (١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م).
١٧٠ - مذاهب فلاسفة المشرق، د/ عاطف العراقي، دار المعارف، ط ١٠، القاهرة ١٩٩٢م.
١٧١ - مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، ط ١، لندن وبيروت ١٩٩٣م.
١٧٢ - مستشرقون (سياسيون - جامعيون - مجمعيون) نذير حمدان، مكتبة الصحوة، ط ١، الطائف (١٤٠٨هـ - ١٩٩٨م).
١٧٣ - المستشرقون ومن تابعهم وموقفهم من ثبات الشريعة وشمولها دراسة وتطبيقًا، د/ عابد محمد السفياني، دار المنار، ط ٢، جدة (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).
١٧٤ - مستقبل الثقافة في مصر، د/ طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م.
١٧٥ - مصادر تلقي العقيدة عند السلف الصالح، د/ عبد الرحمن المحمود، دار المسلم، ط ١، الرياض ١٤١٤ هـ.
١٧٦ - معالم الفلسفة الإسلامية، نظرات في التصوف والكرامات، محمد جواد مغنية، مكتبة الهلال والجواد، ط ٥، بيروت (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
١٧٧ - معجم ديانات وأساطير العالم، د/ إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة.
١٧٨ - المعجم الفلسفي، د/ جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.
١٧٩ - معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، عبد الله إبراهيم، وسعيد الغانمي، وعواد علي، المركز الثقافي العربي، ط ١، بيروت والدار البيضاء، ١٩٩٠م.
١٨٠ - المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري، د/ زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط ٥، بيروت والقاهرة ١٩٩٣م.
١٨١ - مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، دار الدعوة، ط ١، الكويت (١٤٠٥ - ١٩٨٤م).
١٨٢ - مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، د/ نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط ٢، بيروت والدار البيضاء ١٩٩٤م.
١٨٣ - مقاييس نقد متون السنة، د/ مسفر الدميني، ط ١، (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).
١٨٤ - مقدمات في الأهواء والافتراق والبدع، د/ ناصر عبد الكريم العقل، دار الوطن، ط ١، الرياض ١٤١٤ هـ.

١٨٥ – مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق. د/ علي عبد الواحد وافي، دار النهضة مصر، ط ٣، القاهرة.
١٨٦ – مقدمة في علم الاستغراب، د/ حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ١، بيروت (١٤١٢هـ – ١٩٩٢م).
١٨٧ – الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط ١، الدار البيضاء وبيروت ١٩٩٥م.
١٨٨ – من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط ١، لندن وبيروت ١٩٩١م.
١٨٩ – من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، د/ طيب تيزيني، دا ردمشق.
١٩٠ – من تاريخ الإلحاد في الإسلام، تأليف وترجمة، د/ عبد الرحمن بدوي، سينا للنشر، ط ٢، القاهرة ١٩٩٣م.
١٩١ – من زاوية فلسفية، د/ زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط ٤، القاهرة، وبيروت (١٤١٤هـ – ١٩٩٣م).
١٩٢ – من العقيدة إلى الثورة (خمسة أجزاء)، د/ حسن حنفي، مكتبة مدبولي القاهرة.
١٩٣ – مناهج أهل الأهواء والافتراق والبدع وأصولهم وسماتهم، د/ ناصر عبد الكريم العقل، دار الوطن، ط ١، الرياض (١٤١٥هـ – ١٩٩٤م).
١٩٤ – منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، عثمان بن علي حسن، مكتبة الرشد، ط ١، الرياض (١٤١٢هـ – ١٩٩٢م).
١٩٥ – المنهج في تاريخ الفلسفة العربية، د/ حسن عاصي، دار المواسم، ط ١، بيروت (١٤١٢هـ – ١٩٩١م).
١٩٦ – منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوربي، د/ عثمان موافي، دار المعرفة الجامعية الأسكندرية ١٩٩٤م.
١٩٧ – منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي، د/ صلاح الدين الأدلبي، دار الآفاق الجديدة، ط ١، بيروت (١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م).
١٩٨ – منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، فهد عبد الرحمن الرومي، مؤسسة الرسالة، ط ١، بيروت (١٤٠١هـ – ١٩٨١م).

١٩٩- **المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**، عبد الله العروي، عبد الفتاح كيليطو، عبد القادر الفارسي، محمد عابد الجابري، إضافة إلى أسماء أخرى، دار توبقال للنشر، ط ٢، الدار البيضاء ١٩٩٣م.
٢٠٠- **المؤامرة على الإسلام**، أنور الجندي، دار الاعتصام، القاهرة.
٢٠١- **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، د/ عبد الرازق الداوي، دار الطليعة، ط ١، بيروت ١٩٩٢م.
٢٠٢- **موجز تاريخ الفلسفة**، تأليف جماعة من الأساتذة السوفيات، ترجمة، د/ توفيق سلوم، الفارابي، ط ١، بيروت ١٩٨٩م.
٢٠٣- **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، د/ عبد الرحمن المحمود، مكتبة الرشد، ط ١، الرياض (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).
٢٠٤- **موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (عرضًا ونقدًا)** سليمان صالح الغصن، دار العاصمة، ط ١، الرياض (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).
٢٠٥- **موقف من الميتافيزيقا**، د/ زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط ٣، بيروت والقاهرة (١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م).
٢٠٦- **النبوة (من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ)** علي مبروك، التنوير - ط ١، بيروت ١٩٩٣م.
٢٠٧- **نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)**، د/ محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، ط ٦، بيروت والدار البيضاء ١٩٩٣م.
٢٠٨- **نحو رؤية جديدة للتاريخ الفلسفي باللغة العربية**، د/ مصطفى النشار، مدبولي، ط ١، القاهرة، دون تاريخ.
٢٠٩- **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، حسين مروة، دار الفارابي، ط ٦، بيروت ١٩٨٨م.
٢١٠- **النص، السلطة، الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)**، د/ نصر حامد أبو زيد المركز الثقافي العربي، ط ١، الدار البيضاء وبيروت ١٩٩٥م.
٢١١- **النص القرآني وآفاق الكتابة**، أدونيس دار الآداب، ط ١، بيروت ١٩٩٣م.
٢١٢- **نظرية التراث**، د/ فهمي جدعان، دار الشروق، ط ١، عمان الأردن ١٩٨٥م.
٢١٣- **النظرية النقدية عند هربرت مار كيوز**، د/ حسن محمد حسن، دار التنوير، ط ١، بيروت ١٩٩٣م.

٢١٤- النقد الأدبي، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، ط ٤، بيروت (١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م).
٢١٥- النقد الأدبي أصوله ومناهجه، سيد قطب، دار الشروق، ط ٦، القاهرة وبيروت (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).
٢١٦- نقد الحقيقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط ١، بيروت والدار البيضاء ١٩٩٣م.
٢١٧- نقد الخطاب الديني، د/ نصر حامد أبو زيد، دار سينا للنشر، ط ١، القاهرة، ١٩٩٢م.
٢١٨- نقد الخطاب الديني، د/ صادق جلال العظم، دار الطليعة، ط ٧، بيروت ١٩٩٤م.
٢١٩- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط ١، بيروت والدار البيضاء ١٩٩٣م.
٢٢٠- النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، د/ غالي شكري، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢م.
٢٢١- هل هناك عقل عربي؟ قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، د/ هشام غصيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، بيروت ١٩٩٣م.
٢٢٢- هوامش على كتاب نقد الفكر الديني، الشيخ محمد حسن آل ياسين، دار النفائس، ط ٧، بيروت (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
٢٢٣- واقعنا المعاصر، محمد قطب، مؤسسة المدينة، ط ٢، جدة (١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م).
٢٢٤- وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د/ محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ١٩٩٢م.
٢٢٥- وضعية الدين عند ماركس وأنجلز، ميشال برتران، ترجمة صلاح كامل، دار الفارابي، ط ١، بيروت ١٩٩٠م.
٢٢٦- الوضعية والتراث العربي، نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي، عبد الباسط سيدًا، دار الفارابي، ط ١، بيروت ١٩٩٠م.
٢٢٧- اليوم والغد، سلامة موسى، سلامة موسى للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٢٨م.

فهرس الموضوعات